



ربيع الثاني ١٤٠٥ هـ
كانون الثاني (يناير) ١٩٨٥ م


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أبو نعيم الأصبهاني

وكتاب « حلية الأولياء وطبقات الأصفياء »

عبد الكريم زهور عدي

القسم الثاني

كتاب الحلية

كتاب « حلية الأولياء وطبقات الأصفياء » هو أعظم كتب أبي نعيم به كان يعرف فيقولون : « أبو نعيم الأصبهاني صاحب كتاب الحلية » ، وأطولها فهو في نسخته المطبوعة يقع في عشرة مجلدات بنحو أربعة آلاف صفحة .

إنه حصيلة عمر طويل صرف كله في علم الحديث . يقول في آخره : « هذا آخر ماأمليته يوم الجمعة سلخ ذي الحجة سنة اثنتين وعشرين وأربعمائة » - بعد ثمانية وسبعين عاماً من الطلب الحثيث للحديث والآثار : يسمعها ويقيدها ثم يرويها وتُقرأ عليه ويمليها ، وقد بلغ من العمر ستاً وثمانين سنة ولم يبق له على الأرض من أيام إلا ثماني سنوات ونحو شهر ونصف الشهر .

روى فيه عن أربعمائة وتسعين شيخاً : منهم مائة واثنان وعشرون روى عنهم حديثاً واحداً أو قولاً واحداً ، وروى عن زهاء خمسين أكثر من خمسين أثراً ، وعن سبعة وعشرين من هؤلاء أكثر من مائة ، وعن تسعة من هؤلاء أكثر من خمسمائة ، وروى عن أحمد بن جعفر بن حمدان

أبي بكر بن مالك ألفاً وخمسمائة أثر ، وعن سليمان بن أحمد بن أيوب أبي القاسم الطبراني ألفاً وستمائة وتسعة وعشرين وعن أبي الشيخ عبد الله بن محمد بن جعفر أبي محمد بن حيان ألفاً وثمانمائة وأربعة وعشرين - روى عن هؤلاء الشيوخ خمسة عشر ألفاً ومائة وتسعة وثمانين حديثاً أو قولاً مأثوراً ، فإذا افترضنا أن عشر هذا العدد مكرر فيكون قد روى نحو ثلاثة عشر ألفاً وستمائة وسبعين كلها مع أسانيدها (ارجع إلى الملحق ٢) . فكتاب الحلية ربما كان أوسع كتاب في التراث الإسلامي جمع أخبار الزهاد وأقوالهم وشيئاً من أخبار الصوفية وأقوالهم .

وقد ظهر كتاب الحلية في ميقاته . فعدا عن الأسباب الشخصية المتوفرة في أبي نعيم من حيث هو مشارك في علم الحديث وفي سلوك طريق الزهد والتصوف ، فقد اجتمعت كل الأسباب الموضوعية المهيئة لظهور كتاب مثل الحلية :

ففي علم الحديث كان عصر المحدثين العظام الذين أصلوا أصوله ومحصوا رجاله - ابتداء من طبقة التابعين إلى السفيانين والحمادين وشعبة وابن مهدي إلى ابن معين وابن حنبل وابن راهويه وطبقتهم إلى أصحاب الصحاح الستة والدارمي وأبي زرعة وأبي حاتم وابنه وابن المديني وابن حبان والحاكم .. - يجر آخر أيامه ، وقد حضرها أبو نعيم .

وفي الزهد كان الزهاد الذين بالغوا في الجانب الزهدي من الإسلام - من الصحابة أمثال عثمان بن مظعون وأبي ذر وأبي الدرداء إلى الزهاد الثانية من التابعين إلى ... إلى الذين وقفوا على الأعراف بين الزهد والتصوف أمثال إبراهيم بن أدهم العجلي وداود بن نصير الطائي والفضيل بن عياض التميمي - قد سنوا طرائقه وأعطوه صفاته الإسلامية .

والتصوف أيضاً كان بناؤه على وشك الاكتمال على أيدي الجنيد وصوفية بغداد وسهل التستري السالمي وحمدون القصار الملامتي والحلاج وماأدخل على التصوف من اتجاهات مغرقة ، بل حتى في الاتجاهات التي انحرفت به عن جادة الإسلام من حلولية وإباحية ـ أقول : إن التصوف كان قد كمل بناؤه غير بعض الإضافات الفلسفية والمغالية والمنحرفة .

والأهم من ذلك ماظهر من كتب في علم التصوف وتاريخه : فقد ظهرت الكتب الثلاثة : لمع أبي نصر السراج وتعرف أبي بكر الكلاباذي وقوت أبي طالب المكي ، التي لم يظهر بعدها كتب خير منها إن في الشمول أو الدقة أو التعمق . وماظهر من كتب في أخبار الزهاد وطبقات الصوفية وبخاصة منها كتب أبي جعفر الخلدي وأبي سعيد بن الأعرابي وأبي عبد الرحمن السلمي . وهذه جريدة بأسماء بعض الكتب الداخلة في هذا المجال[٤٦] :

يحيى بن معاذ الرازي (ـ ٢٠٦)	مراد (أو كتاب) المريدين
بشر بن الحارث الحافي (ـ ٢٢٧)	كتاب الزهد
عتبة الغلام	رسالة في الزهد
أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الختلي (ـ ٢٦٠)	كتاب الأولياء
	كتاب الزهد
محمد بن علي الحكيم الترمذي (ـ ٣٢٠)	تاريخ المشايخ
أبو سعيد أحمد بن الأعرابي (ـ ٣٤١)	كتاب الزهد
	طبقات النساك
أبو محمد جعفر بن محمد الخلدي (ـ ٣٤٨)	حكايات المشايخ
أبو العباس محمد بن الخشاب المخرّمي (ـ ٣٦١)	حكايات

أبو الفرج عبد الواحد بن بكر الوَرْثاني (ـ ٣٧٢)	طبقات الصوفية
أبو بكر محمد بن عبد الله بن شاذان الرازي (ـ ٣٧٦)	الحكايات الصوفية
أبو العباس أحمد النسوي (ـ ٣٩٦)	طبقات الصوفية
أبو عبد الرحمن السلمي (ـ ٤١٢)	كتاب الزهد تاريخ أهل الصفة تاريخ الصوفية (؟) طبقات الصوفية وكل كتبه
أبو سعد أحمد بن محمد الأنصاري الماليني (ـ ٤١٢)	كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية
أبو الحسن علي بن جهضم (ـ ٤١٤)	أخبار الصالحين وحكاياتهم

ذلك إلى كتب كبار المحدثين الذين عنوا بالرقائق أمثال عبد الله بن المبارك (ـ ١٨١) ... وأولئك الذين عنوا خاصة بالزهد والزهاد والمواعظ أمثال محمد بن الحسين البرجلاني (ـ ٢٣٨) وعبيد الله بن محمد (ابن أبي الدنيا) (ـ ٢٨١) ... وكتب كبار المتصوفة أمثال المحاسبي والتستري والجنيد والحكيم الترمذي ...

تعريف عام بالحلية

ترجم أبو نعيم في الحلية لستمائة وأربعة وثمانين رجلاً (ارجع إلى الملحق ١) . ولكنه لم يتبع في ترتيب التراجم قاعدة واحدة ثابتة تكون دليلاً يهدي المراجع إلى طلبته . فلم يرتب التراجم في طبقات (كما فعل من قبله مثلاً أبو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية) ، ولم يتخذ النسبة الجغرافية قاعدة للتصنيف (كما فعل من بعده مثلاً ابن الجوزي في

صفة الصفوة) ، ولم يوزع الرجال على أصناف يجمع كل صنف منها صفة مشتركة تكون عنواناً له ، ولم يعتمد طريقه الترتيب على حروف المعجم . ولذلك تصعب المراجعة في الحلية .

ولكن يمكن القول بعامة : إن التراجم تتبع التسلسل التاريخي بمعنى : أنه مثلاً لايضع محمد بن واسع بين متصوفة بغداد ، ولايدخل النوري بين زهاد التابعين ، ولكنه قد يؤخر المتقدم ويشير إلى ذلك أو لايشير ويقدم المتأخر . وقد يتبع أحياناً طريقة التصنيف إما على أساس الصفة المشتركة : « أهل الصفة » ، « الزهاد الثانية » .. وإما على أساس البلد « زهاد البصرة » ، « زهاد الشام » .. ولكن ليس باطراد ولابدقة .

ولذلك كان التعريف بالحلية صعباً ، لأن التعريف لايكون بالأفراد ولابالجزئيات بل بالكليات والأجناس والأنواع . وعلى الرغم من ذلك فسأحاول هذا التعريف معتمداً على المعالم والإشارات التي أقامها أبو نعيم عن قصد أو جاءت عرضاً :

المقدمة (١ / ٣ ـ ٢٨ من مطبوعة الحلية)

قدم أبو نعيم للحلية بمقدمة تتجاوز خمساً وعشرين صفحة من مطبوعتها ، عرض فيها لموضوعات شتى تدور جميعاً على فهمه للتصوف وموقفه من المتصوفة :

بدأ فبين أن مادفعه إلى تأليف الحلية هو تحقيق بغية من ابتغى منه « جمع كتاب يتضمن أسامي جماعة وبعض أحاديثهم وكلامهم من أعلام المتحققين من المتصوفة وأئمتهم وترتيب طبقاتهم من النساك ومحجتهم من قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم وبعدهم » .

والسبب وراء هذا المطلب من الطالب مابلغه « من بسط لساننا ولسان أهل الفقه والآثار .. في المنتسبين إليهم (إلى المتصوفة) من الفسقة الفجار والمباحية والحلولية الكفار . وليس ماحل بالكذبة من الوقيعة والإنكار بقادح في منقبة الصفوة الأبرار » . وكيف يستجيز أبو نعيم لنفسه نقيصة أولياء الله ، وجده محمد بن يوسف البنا « أحد من نشر الله عز وجل به ذكر بعض المنقطعين إليه » ، ورسول الله ﷺ يقول عن ربه : « من آذى لي ولياً فقد آذنته بحرب .. » ؟

ثم ينتقل إلى ذكر بعض مناقب أولياء الله التي بها يعرفون ويغبطون ، فيذكر اثنتي عشرة منقبة يصوغها بعبارات مسجوعة من مثل : « إنهم المضرورون في الأطعمة واللباس المبرورة أقسامهم عند النازلة والباس » ، « وهم المصونون عن مرامقة حقارة الدنيا بعين الاغترار المبصرون صنع محبوبهم بالفكر والاعتبار » الخ ... وعلينا أن لانتوقع أن نقع ههنا على نعوت واضحة الحدود متميزة مما سواها ، فالمفهومات والتصورات الأخلاقية والروحية بعامة تكون مرتجة الحدود يلتبس بعضها ببعض ، فإذا دخلنا في عالم التصوف دخلنا في السحر حين لاتغيب الأشياء تماماً ولاتنكشف .

ويمضي بعدها إلى لفظة « تصوف » ومن أين اشتقت : « فأما عند أهل الإشارات فاشتقاقها من الصفاء والوفاء ، وأما من حيث اللغة فمن أحد أربعة أشياء : الصوفانة وهي بقلة وغباء قصيرة ، أو صوفة وهي قبيلة كانت تجيز الحاج في الجاهلية ، أو صوفة القفا وهي الشعرات النابتة فيه ، أو الصوف المعروف » . ثم يأخذ يفسر أو يؤول كل اشتقاق من هذه الاشتقاقات الأربعة تأويلات غريبة ، وهذا مثل عليها : « وإن

أُخذ من صوفة القفا فمعناه أن المتصوف معطوف به إلى الحق مصروف به عن الخلق ، لايريد به بدلا ولايبغي عنه حولا » .

ثم إلى تعريف التصوف فينقل أكثر من ثمانية تعريفات عمن يسميهم « سادة علماء التصوف » منهم الجنيد وذو النون والشبلي ... وكل قد أجاب عن حاله .

ومن ثمة يحاول تحديد موضوع علم التصوف فيقول : « ويشتمل كلام المتصوفة على ثلاثة أنواع : فأولها إشاراتهم إلى التوحيد ، والثاني كلامهم في المراد ومراتبه ، والثالث في المريد وأحواله » .

والتصوف يقوم على أصلين : المعرفة والمجاهدة : أما المعرفة فتقوم على أركان أربعة « فمباني المتصوفة المتحققة في حقائقهم على أركان أربعة : معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله ، ومعرفة النفوس وشرورها ودواعيها ، ومعرفة وساوس العدو ومكائده ومضاله ، ومعرفة الدنيا وغرورها وتفتينها وتلوينها وكيف الاحتراز منها والتجافي عنها » .

فإذا توطدت عندهم هذه الأركان « ألزموا أنفسهم ... دوام المجاهدة وشدة المكابدة وحفظ الأوقات واغتنام الطاعات ومفارقة الراحات والتلذذ بما أيدوا به من المطالعات الخ .. » .

والتجربة الصوفية لها وجهان : وجه باطن هو الأحوال ، ووجه ظاهر هو الأخلاق : « لهم الأحوال الشريفة والأخلاق اللطيفة » : فمن حيث الأخلاق « هم السفراء إلى الخلق » ، ومن حيث الأحوال « هم الأسراء لدى الحق » ، ومن حيث الأحوال والأخلاق « حبهم للحق وفي الحق يحييهم ويفنيهم » .

الصحابة :

ثم اتخذ سبيله في التراجم :

فافتتحها ، كدأب علماء المسلمين في مثل هذه الأحوال ، بالعشرة . (١ / ٢٨ ـ ١٠٢) .

ثم أتبعهم بعشرة آخرين « من النساك والعارفين والعباد الذين انقرضوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تَكْلمهم الدنيا » (١ / ١٠٢ ـ ١٢٤) . بدأهم بعثمان بن مظعون الذي بكاه رسول الله وخاطبه : « .. اذهب عنها أبا السائب فقد خرجت منها ولم تلبس منها بشيء » ، وختمهم بذكر قتلى بئر معونة الذين قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً في صلاة الصبح يدعو على الغادرين بهم[٤٧] .

ثم ترجم لستة وعشرين لم يخترهم لأنهم عرفوا بالقيادة السياسية أو العسكرية بل لما عرفوا به من النسك والعبادة « الذين جعلوا للعارفين والعاملين قدوة وعلى المفتونين بالدنيا والمقبلين عليها حجة » (١ / ١٢٤ ـ ٣٣٧) . بدأهم بعبد الله بن مسعود وختمهم بالعبادلة الأربعة . منهم من تتداول أسماءهم ألسنة المسلمين مثل : معاذ بن جبل وعمار بن ياسر وأبي ذر وبلال وأبي الدرداء وسلمان وأبي موسى الخ ... ومنهم من لايكادون يذكرون مثل سعيد بن عامر وعمير بن سعد .. ولابأس من إيراد شيء من حديث عمير بن سعد لبيان ماكان يطّبي أبا نعيم فيقف عنده :

بعث عمر بن الخطاب عميراً عاملاً على حمص . فمكث حولاً لايأتيه خبره . فظن عمر به الخيانة . فأمر كاتبه أن يكتب إليه : « إذا جاءك كتابي هذا فأقبل وأقبل بما جبيت من فيء المسلمين . فأخذ عمير جرابه فجعل فيه زاده وقصعته وعلق إداوته وأخذ عنزته (عصاه) ثم أقبل يمشي من حمص حتى دخل المدينة » . ودخل في هيأته هذه على عمر .

وبعد حديث .. قال عمر : « فـأين بعثتـك ، وأي شيء صنعت ؟ قـال : وماسؤالك يـاأمير المؤمنين ؟ فقـال عمر : سبحـان الله . فقـال عمير : أمـا لولا أني أخشى أن أغمك ماأخبرتـك . بعثتني حتى أتيت البلـد ، فجمعت صلحاء أهلهـا فوليتهم جبـايـة فيئهم ، حتى إذا جمعوه وضعتـه مواضعـه ، ولو نالك منـه شيء لأتيتـك بـه » .. قـال عمر : « جـددوا لعمير عهـداً . قال : إن ذلك لشيء . لاعملت لك ولا لأحد بعـدك ، والله مـاسلمت بل لم أسلم ، لقد قلت لنصراني ، أي : أخزاك الله » .. ثم استـأذنـه فـأذن لـه فرجع إلى منزله على بعد أميال من المـدينـة . وقـال عمر : مـاأراه إلا قـد خاننا . فأعطى رجلاً اسمه الحارث مائة دينار وقال لـه : انطلق إلى عمير حتى تنزل به كأنك ضيف ، فإن رأيت أثر شيء فأقبل ، وإن رأيت حالة شديدة فادفع إليـه هـذه المـائـة دينـار . ونزل الحـارث بعمير ثلاثـة أيـام « وليس لهم إلا قرصـة من شعير كانوا يخصونـه بهـا ويطوون ، حتى أتـاهم الجهد . فقال له عمير : إنك قد أجعتنا فإن رأيت أن تتحول عنا فافعل . فأخرج الدنانير فدفعها إليه وقـال : بعث بهـا إليـك أمير المؤمنين فـاستعن بها . فقال : لاحاجة لي فيها ردها . فقالت له امرأته : إن احتجت إليها وإلا فضعهـا مـواضعهـا ... فـأخـذهـا وخرج فقسمهـا بين أبنـاء الشهـداء والفقراء » . ورجـع الحـارث إلى عمر ، فقـال : مـارأيت ؟ قـال : رأيت حالاً شديداً . قال : فما صنع بالـدنـانير . قـال : لاأدري . « فكتب إليـه عمر : إذا جاءك كتابي هذا فلاتضعه من يدك حتى تقبل . فأقبل . فقـال له عمر : ماصنعت بالدنانير ؟ قال : صنعت ماصنعت وماسؤالك عنهـا ؟ قال : أنشد عليك لتخبرني ماصنعت بها . قال : قـدمتهـا لنفسي . قـال : رحمـك الله » . فلم يلبث عمير أن هلـك ، فبلـغ ذلـك عمر فشـق عليــه ، فخرج يمشي ومعه المشاؤون إلى بقيع الغرقـد ... وقـال عمر : « وددت أن

لي رجلاً مثل عمير بن سعد أستعين به في أعمال المسلمين » .

ثم وقف وقفة مطوّلة عند أهل الصفة (١ / ٣٣٧ ـ ٣٨٥ و ٢ / ٣ ـ ٣٩) ، ابتدأها بمقدمة وصف فيها حالهم وصفاً عاماً . ولأهل الصفة عند أهل التصوف مقام خاص واعتبار خاص ، حتى إن بعضهم يرى أن اسم طريقهم « تصوف » منسوب ، على خلاف قواعد اللغة ، إلى الصفة . أو ليسوا هم الفقراء الصابرين ؟ أو كما قال أبو نعيم : « هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ، كما جعل من تقدم ذكرهم أسوة للعارفين من الحكماء ، لايأوون إلى أهل ولامال ، ولايلهيهم عن ذكر الله تجارة ولاحال .. » ؟ ألم ينزل بهم قرآن :[٤٨] ﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ولاتعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولاتطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا ﴾ ؟

ولما عرض لذكر عددهم لم يقع في الأعداد المباركة ذات الصفة القدسية كما وقع غيره : فقالوا مرة : إن عددهم هو عدد البدريين ، وقالوا : إنه عدد السنين التي لبثها أهل الكهف في كهفهم .. بل قال : « وكان عدد قاطني الصفة يختلف على حسب اختلاف الأوقات والأحوال ، فربما تَفُرَّق عنها وانتقص طارقوهامن الغرباء والقادمين فيقل عددهم ، وربما يجتمع فيها واردوها من الوراد والوفود فينضم إليهم فيكثرون .. » .

ومن قبل أبي نعيم عني بأهل الصفة جامعو الآثار والأخبار في الزهد والزهاد وبخاصة منهم أبو سعيد بن الأعرابي وأبو عبد الرحمن السلمي الذي

خصهم بكتاب « تاريخ أهل الصفة »[٤٩] حرص فيه على حصر أسمائهم وترتيبها على حروف المعجم وجمع أخبارهم . وكان جل اعتماد أبي نعيم عليها واعترف بذلك فقال : « قد أتينا على من ذكرهم الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي ونسبهم إلى توطين الصفة ونزولها . وهو أحد من لقيناه وممن له العناية التامة بتوطئة مذهب التصوف وتهذيبه ... وكذلك ضممت إليه ماذكره الأغر الأبلج أبو سعيد بن الأعرابي رحمه الله وكان أحد أعلام رواة الحديث والمتصوفة .. » . فمن خمسة وثمانين من أهل الصفة ترجم لهم (ذلك عدا من ترجم لهم منهم بين الصحابة الآخرين أمثال أبي ذر وأبي موسى وخباب بن الأرت ..) نص على تسعة وستين أنهم ذكرهم السلمي وعلى ثمانية زادهم من عند ابن الأعرابي وثمانية أضافهم من عند نفسه . ولكنه أخرج عشرة من عداد أهل الصفة قال : إن السلمي وهم فيهم ، منهم مثلاً : أوس بن أوس (وقيل : ابن حذيفة) الثقفي من وفد ثقيف الذين وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضرب لهم قبة في مسجده أنزلهم فيها[٥٠] فهو من أهل القبة لا من أهل الصفة ، وحبيب بن زيد وهو من أهل العقبة لا الصفة ، وأبو أيوب الأنصاري وفي داره نزل الرسول صلى الله عليه وسلم أول مانزل المدينة فقد كان إذن مستغنياً عن الصفة ونزولها وهو من أهل العقبة ، وثابت بن الضحاك وهو من أهل الشجرة (بيعة الرضوان) ليس من أهل الصفة في شيء ، وثابت بن وديعة وقد نزل الكوفة لاالصفة ، وحجاج بن عمرو الأسلمي وقد وهم فيه مرتين إذ أن حجاجاً الأسلمي هو حجاج بن مالك أما حجاج بن عمرو فهو المازني الأنصاري ولايعرف لأي منهما ذكر في أهل الصفة ، وآخرون لايُعلم عن استيطانهم الصفة أثر مسند أو صحيح .

وختم أبو نعيم تراجمه لأهل الصفة ببيان موقعهم بين المسلمين ومكانتهم عند كبار أهل البيت والصحابة ، « كان أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وأولاده يوالون أهل الصفة والفقراء : يخالطونهم اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم واستناناً به . فمن كان يكثر مجالستهم ومخالطتهم ومجالسة سائر الفقراء في كل وقت الحسن بن علي بن أبي طالب وعبد الله بن جعفر ، يرون في محبتهم إكمال الدين وفي مجالستهم إتمام الشرف .. وكذلك عامة الصحابة كانوا يغتنمون مخالطة الأخيار وأدعية الأبرار .. » .

وكأنه وجد هذه مناسبة فترجم للحسن بن علي رضي الله عنهما . ولكن العجب منه أنه لم يترجم للحسين ، ذكر : أنه كان من ولاة الفقراء وأهل الصفة ، وكليات قالها « لما نزل القوم بالحسين وأيقن أنهم قاتلوه » ، ووقف . ويؤكد العجب أنه ترجم فيا بعد لأخيه محمد بن الحنفية وأولاده زين العابدين والباقر والصادق . فهل افتقد فيا كتب في عمره المديد من آثار وأخبار آثاراً وأخباراً تكفي لترجمة الحسين ترجمة توازي ترجمته للحسن ؟

وانتهى أخيراً إلى الصحابيات ، (٢ / ٣٩ ـ ٧٧) وابتدأهن بفاطمة رضي الله عنها « السيدة البتول البضعة الشبيهة بالرسول ألوط أولاده بقلبه لصوقا وأولهم بعد وفاته به لحوقا ... » . وثنى بعائشة رضي الله عنها « الصديقة بنت الصديق العتيقة بنت العتيق حبيبة الحبيب وأليفة القريب ... » . ثم حفصة بنت عمر وزينب بنت جحش وصفية بنت حيي رضي الله عنهن أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم أسماء بنت الصديق ذات النطاقين رضي الله عنهما الخ .. إلى أن أتمهن إلى تسع وعشرين . وهنا عجب آخر من أبي نعيم : ما المعيار الذي اعتمده في

اختيار هاته الأربع من أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وكيف أهمل مثلاً أم سلمة وكانت أول امرأة هاجرت إلى الحبشة ، وأول ظعينة ، على قولٍ ، دخلت المدينة ، « وكانت موصوفة بالجمال البارع والعقل البالغ والرأي الصائب »[٥١] ، أشارت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديبية فأصبت الرأي[٥٢] ، وفي بيتها ، كما روى عنها الترمذي[٥٣] ، نزلت الآية ﴿ يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ﴾ وجلل رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمسة بالكساء ؟[٥٤]

وبذلك يكون أبو نعيم قد ترجم لمائة وواحد وستين صحابياً وزعهم على خمس فئات . وهو تصنيف مقبول ويمكن أن يهدي المراجع ولو هداية تقريبية ، لولا أنه لم يبرزه منذ البداية فلا يكتشفه بالتالي إلا من يكون قد قرأ الحلية واستغنى عنه .

وهنا يمكن أن أبدي ملاحظتين :

الأولى أن أبا نعيم لم يترجم بعد الصحابيات لأية امرأة ، وإن منهن لزاهدات عابدات مثل معاذة العدوية ورابعة العدوية ورائعة الشامية وغيرهن .

والثانية أن تراجمه للصحابة لم تكن مطولة ، فأطولها وهي ترجمة علي كرم الله وجهه تقع في ست وعشرين صفحة ، ثم ترجمة سلمان في ثلاث وعشرين وعبد الله بن عمر في ثنتين وعشرين ، وإن بعضها لايتجاوز الأسطر القليلة . ويمكن تعليل ذلك بأن روح الإسلام ـ وهو دين اليقظة والمواجهة والتمتع بالحياة في حدود الأمانة التي حملها الله للإنسان والرعاية لحقوقه وحقوق البشر الآخرين ـ كانت ماتزال تسري في الصحابة كما بثها فيهم رسول الله ، فلا تفريط كبيراً وبالتالي فلا إفراط

ولاضرورة لتطويل المواعظ والأحاديث عن الزهد والعزوف عن الدنيا (أقول هذا مع عدم الغفلة عن الفتنة الكبرى وآثارها) .

التابعون وتابعوهم :

ثم اتبع الصحابة التابعين مقدّماً لهم « في فضل خير القرون أخباراً وآثاراً » :

« حدثنا عبد الله بن جعفر ثنا يونس أبو داود ثنا شعبة عن منصور والأعمش عن إبراهيم عن عبيدة السلماني عن عبد الله بن مسعود : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » .

ويفسره الحديث : « حدثنا حبيب بن الحسن ثنا أبو مسلم الكشي ثنا أبو عاصم عن محمد بن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة قال : سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم : من خير الناس ؟ قال : أنا ومن معي ، قيل : ثم من ؟ قال : الذين على الأثر ، قيل : ثم من ؟ قال : ثم الذين على الأثر . قال : فرفضهم في الرابعة » .

الزهاد الثمانية (٢ / ٧٩ ـ ١٦١)

وابتدأ تراجمهم بالثمانية الذين انتهى الزهد إليهم وهم : من البصريين : عامر بن عبد الله بن عبد قيس التميمي ، هرم بن حيان العبدي ، الحسن بن يسار البصري ـ ومن الكوفيين : أويس بن عامر القرني ، مسروق بن الأجدع الهمداني ، الأسود بن يزيد النخعي ، الربيع بن خثيم الثوري ـ ومن الشاميين : أبو مسلم الخولاني .

وكانت فاتحة التراجم ترجمة أويس القرني ، تلك الشخصية ذات

الطابع الأسطوري الغامضة بداياتها ونهايتها التي يروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفها « .. رام بذقنه إلى موضع سجوده واضع يمينه على شماله يتلو القرآن يبكي على نفسه ، ذو طمرين متزر بإزار صوف ورداء صوف ، مجهول في أهل الأرض معروف في السماء ، لو أقسم على الله لأبر قسمه .. » ووصى عمر وعلياً « إذا أنتما لقيتماه فاطلبا إليه أن يستغفر لكما يغفر الله تعالى لكما » .

وخاتمتها ترجمة الحسن البصري ذلك الشخص الذي يشغل موقعاً خاصاً وأساسياً في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام : فقد لايكون وحسب أحد الذين رسموا للزهد الإسلامي حدوده وحددوا ملامحه بل الأول بينهم والأكبر ، وإليه ، كما يقول المعتزلة ، ينتهي نسب الاتجاه الاعتزالي في علم الكلام ، وهو العقدة التي ربطت التصوف الإسلامي بعلي ثم بالرسول ، كما يدعي المتصوفة .

وقد أدخل بين تراجمهم ترجمة لعلقمة بن قيس النخعي ، ولم يبعد : فقد نُعت علقمة مرة بأنه من الديانين وأخرى بأنه رباني هذه الأمة .

وكانت تراجمهم جميعاً أقرب إلى الإيجاز لاتكاد تتجاوز العشر صفحات ماعدا ترجمة الحسن فقد بلغت الثلاثين .

الفقهاء السبعة (٢ / ١٦١ ـ ١٩٨)

وقفّى الزهادَ الثانية بالفقهاء السبعة وهم : سعيد بن المسيب المخزومي وعروة بن الزبير الأسدي والقاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث المخزومي وخارجة بن زيد بن ثابت الأنصاري وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة الهذلي وسليمان بن يسار .

وأضاف إلى تراجمهم ترجمة سالم بن عبد الله بن عمر العدوي ولم يخطئ ، فسالم على قول بعضهم كان أحد الفقهاء السبعة . « قال ابن المبارك : كان فقهاء أهل المدينة الذين كانوا يصدرون عن رأيهم سبعة : .. وسالم .. »[٥٥] . وهؤلاء جميعاً مدينيون « غلب عليهم التفقه في الدين فعرفوا به وصدر الناس عن فتاويهم فيما كانوا يمتحنون به ، وكان لهم الحظ الوافر من التعبد والنسك ولم يظهروه بل أخفوه وكتموه .. كان نسكهم وتعبدهم فوق نسك كثير من المشتهرين بالتعبد .. » .

وكانت تراجمهم أكثر إيجازاً من تراجم الزهاد الثمانية .

زهاد البصرة (٢ / ١٩٨ ـ ٣٨٩ و ٣ / ٢ ـ ١٣٣)

ثم انتقل من سالم بن عبد الله إلى مطرِّف بن عبد الله بن الشخِّير دون أية إشارة إلى أنه انتقل من فقهاء المدينة إلى زهاد البصرة . فترجم لستة وخمسين من هؤلاء كان آخرهم شميط بن عجلان . منهم : صلة بن أشيم العدوي وأبو العالية الرياحي ومحمد بن سيرين وثابت البناني وإياس بن معاوية المزني ومحمد بن واسع ومالك بن دينار وقتادة بن دعامة السدوسي وفرقد السبخي وأيوب السختياني وسليمان التيمي الخ ... ولم يتبع في ترتيب تراجمهم أيةقاعدة . فلما هذب ابن الجوزي الحلية رتب هذه التراجم في طبقات . ومقابلة سريعة بين فهرس هذه التراجم في الحلية وفهرسها في صفة الصفوة تكشف عن الفوضى في ترتيبها عند أبي نعيم . فمثلاً : افتتح أبو نعيم هذه التراجم بمطرف وقدمه على صلة بن أشيم على حين يضع ابن الجوزي صلة في الطبقة الأولى من زهاد البصرة ومطرفاً في الطبقة الثانية ، وأخر الفضيل بن يزيد الرقاشي كثيراً ويضعه ابن الجوزي في الطبقة الأولى ، وأخر إياساً حتى ليجعله قبل

الأخير وقدم عليه قتادة ويجعله ابن الجوزي مع قتادة في الطبقة الثالثة الخ ... .

زهاد المدينة (٣ / ١٣٣ ـ ٢٦٦)

ثم عاد إلى تابعي المدينة فترجم لثلاثة عشر ، افتتحهم بعلي بن الحسين زين العابدين ، واختتمهم بربيعة الرأى بن أبي عبد الرحمن ، وترجم بينهما لمحمد بن علي (ابن الحنفية) ومحمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق وعلي بن عبد الله بن عباس وأبي حازم سلمة بن دينار (وكانت ترجمته الأطول : ثلاثين صفحة) وآخرين .

زهاد مكة (٣ / ٢٦٦ ـ ٣٨١)

وأتبعهم بتابعي مكة فترجم لسبعة بدأهم بعبيد بن عمير الليثي وختمهم بمحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (عدّه ابن الجوزي من تابعي المدينة)[٥٦] وترجم لمجاهد بن جبر (في إحدى وثلاثين صفحة) وعطاء بن أبي رباح وعكرمة مولى ابن عباس (عند ابن الجوزي من تابعي المدينة)[٥٧] وعمرو بن دينار وعبد الله بن عبيد بن عمير .

زهاد اليمن (٤ / ٣ ـ ٨٢)

ثم ترجم لاثنين من تابعي اليمن : طاوس بن كيسان ووهب بن منبه وبه يظهر تدفق المنقول من تراث أهل الكتاب عامة و « الإسرائيليات » خاصة إلى التراث الإسلامي ، ويبدأ التطويل في التراجم فقد أخذت ترجمته ثمانياً وخمسين صفحة .

زهاد الجزيرة (٤ / ٨٢ ـ ١٠١)

وترجم لاثنين من تابعي الجزيرة : ميمون بن مهران ويزيد بن الأصم .

زهاد الكوفة (٤ / ١٠١ ـ ٣٨٦ و ٥ / ٣ ـ ١٢٠)

ثم قال : « ذكرنا نفراً من متقدمي طبقة الكوفيين في ذكر زهاد اليمانية (ههنا تصحيف والصحيح : الزهاد الثمانية) وعبادهم ، وعدنا إلى ذكر جماعة من عباد الكوفيين ونساكهم » . وترجم لاثنين وأربعين منهم ، بدأهم بشقيق بن سلمة وختمهم بالربيع بن أبي راشد .

واختص أصحاب عبد الله بن مسعود بالعناية : ففي أثناء التراجم قال : « قد ذكرنا عدة من أصحاب عبد الله بن مسعود رحمهم الله تعالى وبقي منهم عدة لم نذكرهم ، منهم : ... » . ومن بين من ترجم لهم من زهاد الكوفة جماعة كان لهم مقام في التاريخ والتراث الإسلاميين ، مثل : شريح بن الحارث الكندي القاضي وإبراهيم بن يزيد النخعي وسعيد بن جبير (شغلت ترجمته ثمانياً وثلاثين صفحة) ، الذي أدخل على قلب الحجاج الرجفة وهدّه هدّاً حين ناقشه هذا الحساب على مشاركته في فتنة ابن الأشعث[٥٨] ، وعامر بن شراحيل الشعبي وأبي صالح ماهان الحنفي ومنصور بن المعتمر وسليمان بن مهران الأعمش ... ثم أتبعهم « ذكر جماعة من تابعي التابعين من أهل الكوفة والمعدودين فيهم » ، فترجم لثمانية منهم .

زهاد الشام (٥ / ١٢٠ ـ ٣٩١ و ٦ / ٣ ـ ١٤٨)

ثم مضى إلى زهاد الشام وعبادهم فترجم لثلاثة وخمسين منهم ، بدأهم بأبي مسلم الخولاني فترجم له مرة ثانية (بعد ترجمته بين الزهاد الثمانية) وختمهم بأبي عمرو الأوزاعي . وإذا كان قد ميز في زهاد الكوفة بين التابعين وتابعيهم ، فقد خلط بين الفريقين في زهاد الشام ، حتى ليقع المراجع في الحيرة ولاسيا حين يذكر أبو نعيم عن صاحب الترجمة أنه روى

عن التابعين ولاينبس بكلمة على روايته عن الصحابة ، كما فعل مثلاً بسليمان بن موسى الأشدق إذ قال : « أسند عن الزهري وعن غيره من التابعين .. » ولم يزد ، وسليمان يروي أيضاً « عن جابر بن عبد الله وأبي أمامة ومالك بن يخامر وأبي سيارة المتعي وواثلة بن الأسقع وغالبه مرسل »(٥٩) . ومن بين تراجم الشاميين تثير الانتباه ترجمتان : ترجمة عمر بن عبد العزيز وقد استغرقت مائة وإحدى عشرة صفحة ، وترجمة كعب الأحبار بن ماتع واقتطعت سبعين صفحة ، ولاجرم أن تطول ترجمته فقد كان من أوسع الأبواب التي دخلت منها الإسرائيليات إلى التراث الإسلامي ، وتلقفها الوعاظ والقصاص ...

ثم قال أبو نعيم : « .. إن الذين تقدم ذكرهم من الصحابة والتابعين فإن مثلهم في الناس كمثل المعادن والجواهر الذين لايعرف مقامهم ومراتبهم إلا المستنبطون والغواص ... لأنهم كانوا أعمدة الدين والأساس . وهذه الطبقة التي عزمنا على الشروع في ذكرهم فهم قوم أيدوا بطرف من المعارف وكوشفوا ببعض طرف الملاطف .. فسبيلهم في الناس كالرياحين والآس ، إذا أراد الله تعالى إنعاش بعض المجتذبين .. أهب عليهم نسمة من رياح عطفه فيثير منهم نسيماً مما خصهم به من كراماته .. يهيج بهم الوافدين وينبه بهم الواسنين .. وهم أولياء الله وأصفياؤه .. » .

ومعنى ذلك بالعبارة المباشرة : إن الله جعل من الصحابة والتابعين وبعض تابعيهم أسساً للدين وعمداً فهم في ظاهرهم القدوة للناس أجمعين ، أما ماخصهم به من ولايته فخفي إلا على من أوتي القدرة على النفوذ إلى ماوراء الظاهر . وأما مافوق الأسس والأركان من بنيان روحي ومقامات فقد اختار الله له خصائص تظهر عليهم آثار ولايته من آيات وكرامات فتتنور بها قلوب المجتذبين وتتكشف الطرق أمام السائرين إلى الحق .

جماعة ثانية من زهاد البصرة(٦ / ١٤٨ ـ ٣١٤)

وعلى ذلك ترجم لواحد وثلاثين كلهم من عباد البصرة ونساكها ، ابتدأهم بحبيب العجمي وأنهاهم بمعاوية بن عبد الكريم ، ومن بينهم عبد الواحد بن زيد وصالح المري ورياح بن عمرو القيسي وكهمس الدعاء وعتبة الغلام والحمادان : ابن سلمة وابن زيد ... وحين نقرأ تراجم هؤلاء ونقارنها بتراجم أولئك لانجد فروقاً ذات بال إلا بوادر من الكلام في المحبة الإلهية ومبالغة في خشية الله والعرض عليه وظهور بعض الكرامات عند بعضهم ، نعثر على أمثال لها ، ربما بإلحاح أقل ، عند بعض أولئك .

وهكذا يكون أبو نعيم قد بدأ تاريخ التصوف بتلاميذ الحسن البصري ، وأظن أن أبا عبد الرحمن السلمي كان أكثر دقة حين بدأه بالطبقة التي بعدها طبقة إبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض .

كان أبو نعيم قد قال في الكلمات التي افتتح بها ترجمات هؤلاء الزهاء من البصريين : « قد تقدم ذكر طبقات من الصحابة والتابعين وتابعيهم على ترتيب أيامهم وبلدانهم .. » . وهذا القول لايمكن قبوله على إطلاقه : ففيما يخص الصحابة فقد صنفهم تبعاً لخصائص وصفات غير الانتماءات البلدية أو القبلية أو التاريخية . وفيما يخص التابعين وتابعيهم فيمكن التسليم بأنه رتبهم تبعاً لبلدانهم وإن داخل هذا الترتيب بعض الاضطراب ، أما ترتيبهم على أيامهم فقد تبين حين عرضنا للمجموعة الأولى من البصريين كيف خلط طبقاتهم بعضها ببعض ، وكذلك فعل في زهاد الكوفة والشام والمجموعة الثانية من زهاد البصرة .

ثم قال : « وعزمنا على ذكر طوائف من جماهير النساك والعباد ..

قوم أُيدوا بطرف من المعارف ... وهم أخلاط من العباد ، وعدلنا عن ترتيب أيامهم والبلاد .. » .

وقال في نهاية ترجماته للبصريين : « ذكرنا طرفاً من أحوال أئمة الهدى .. من الصحابة وتابعيهم .. ونذكر الآن من سلك سمتهم ونحا نحوهم ، فبدأنا بأئمة البلدان ومحاسن الزمان كمالك بن أنس وسفيان بن سعيد وشعبة بن الحجاج ومسعر بن كدام والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وداود الطائي والحسن وعلي ابني صالح وفضيل بن عياض وقرنائهم ليكون الكتاب جامعاً لتسمية الشموس والأقمار والأئمة ذوي الأخطار ، ثم نتبعهم بذكر المقتدين بهم والتابعين لهم من النجوم الزواهر .. » .

فأبو نعيم إذن يميز في رجال الله بين فئتين : فئة ينعتها « بالشموس والأقمار » وأخرى يصفها « بالنجوم الزواهر » . وهنا يلح سؤال : أي الفئتين ياترى هي الأرفع مقاماً عند أبي نعيم ؟

فالمتصوفة يختلفون في هذه المسألة . وإن منهم لفريقاً يرون أن الولاية أرفع درجة حتى من النبوة ، وأن العلم اللدني أو علم الحقيقة أعلى من علم الشريعة . ويستندون في زعمهم هذا في جملة مايستندون ، على قصة موسى مع العبد الصالح الذي ﴿ آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما ﴾ حين سأله موسى أن يصاحبه ، فقال له : ﴿ إنك لن تستطيع معي صبرا ، وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا ؟ ﴾[٦٠] . وجاءت التجربة فأيدت قول العبد الصالح .

والظاهر من كلام أبي نعيم المذكور هنا أنه يرى أن الفئة الأولى هي

الأعلى مقاماً ، فهي تشترك مع الثانية في الولاية وإن خفيت إلا على أولي البصائر وتعلوها في علم الشريعة والاتباع . وكان كذلك في معظم ماكتب ونقل يرى الاقتداء بالآثار . فجانب الحدث منه ، وإن لم يحفظه من التسليم بكثير من غيبيات المتصوفة وشطحياتهم ، فقد صانه من تجاوز الحدود ، فعلم الحقيقة عنده مسوّر بحدود علم الشريعة ، والولاية تابعة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ومقيدة بالتكاليف والطاعات والاقتداء بالأئمة الكبار من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان . إلا أنه يورد أحياناً أقوالاً وحكايات قد توهم غير ذلك ، منها مثلاً الحكاية الرمزية التالية(٦١) :

« حدثني أبي (والد أبي نعيم) ثنا أحمد ثنا نصر قال : ذكر ابن مجمع عن أبي القاسم الأحول ثنا يعقوب بن عبد الله قال : رأيت سرياً السقطي في النوم فقلت : مافعل الله بك ؟ قال : أباحني النظر إلى وجهه ، فقلت : مافعل بأحمد بن حنبل وأحمد بن نصر ؟ فقال : شغلا بأكل الثمار في الجنة ! » .

وعلى أساس هذا التقسيم الثنائي مضى أبو نعيم في تراجمه فترجم لثلاثة وستين رجلاً دون أية إشارة تفيد في التمييز بينهم . وليسوا سواء فنهم أئمة لامشاحة في إمامتهم مثل الثوري والشافعي ، ومنهم رجال ، من مثل علي بن أبي الحر وعبد العزيز الدوري وداود بن رشيد وعلي بن محمد ، عُبّادٌ نساك صلحاء ولكن ماكل من كان من الصالحين يكون إماماً للمسلمين . وعلى ذلك فسأسعى إلى رسم الحدود بينهم وتصنيفهم على نحوٍ ما مسترشداً بمدى الاهتمام الذي أظهره أبو نعيم وهو يترجم لهم ، وبغيره من علماء الرجال .

أئمة في الزهد والحديث والفقه (٦ / ٣١٤ ـ ٣٩٣ و ٧ / ٣ ـ ٣٣٥)

ترجم أبو نعيم للإمام مالك بن أنس في إحدى وأربعين صفحة . وكانت ترجمته إيذاناً بعدد من التراجم الطوال . ثم لسفيان الثوري فكانت ترجمته أطول ترجمة في الحلية امتدت على مائة وثمانين صفحة . ثم لشعبة بن الحجاج فكانت في خمس وستين صفحة . فمسعر بن كدام في إحدى وستين . فسفيان بن عيينة في ثمان وأربعين . ثم لليث بن سعد في تسع صفحات فقط . وعلي والحسن ابني صالح بن حي في ثمان . وهؤلاء جميعاً من الأئمة برأي أبي نعيم نفسه . أما الخمسة الأول فيغلب عليهم إلى تعبدهم وتزهدهم رواية الحديث ، وأما الليث فيغلب عليه الفقه والسخاء ، وأما الأخوان علي والحسن فيغلب عليهما شدة التحنث والتعبد .

طلائع التصوف (٧ / ٣٣٥ ـ ٣٩٥ و ٨ / ٣ ـ ٣٩١)

ثم أخذ في ترجمة رجال يعدون ، برأي أبي عبد الرحمن السلمي وأبي القاسم القشيري ، طلائع التصوف ، وهم : داود بن نصير الطائي وترجم له في ثنتين وثلاثين صفحة ، وإبراهيم بن أدهم في أربع وثمانين ، وشقيق البلخي في ست عشرة ، وحاتم الأصم في إحدى عشرة ، والفضيل بن عياض في ست وخمسين .

وأتبعهم بوهيب بن الورد في ثنتين وعشرين وعبد الله بن المبارك في تسع وعشرين . وابن المبارك من كبار رجال الحديث ، ووهيب كان قريناً له وللفضيل .

ثم ترجم لثلاثة وأربعين رجلاً تراجم موجزة في معظمها ، وقليل منها يتجاوز العشر صفحات منها : ترجمة عبد العزيز بن أبي الورد في

ثلاث عشرة صفحة ومحمد بن صبيح بن السماك الواعظ في أربع عشرة ومحمد الحارثي في ثمان ومحمد بن يوسف الأصبهاني في ثلاث عشرة ويوسف بن أسباط في ست عشرة . ويثير الاهتمام من بين هؤلاء الثلاثة والأربعين أبو إسحاق الفزاري وترجم له في أربع عشرة صفحة ، وأبو بكر بن عياش في عشر ، والمفضل بن فضالة في ثلاث ، وعبد الله بن وهب في ثمان ، ووكيع بن الجراح في إحدى عشرة ويحي بن سعيد القطان في ثنتي عشرة وهم محدثون موثقون ومن رجال تذكرة الذهبي . وكذلك بشر بن الحارث الحافي صاحب أطول ترجمة بينهم وتقع في أربع وعشرين صفحة ، ومعروف الكرخي في نحو تسع صفحات ، وهما من رجال طبقات السلمي ورسالة القشيري .

خمسة من الأئمة الكبار (٩ / ٣ ـ ٢٥٤)

ثم انتقل إلى خمسة من الأئمة الكبار فترجم لهم ، وهم : عبد الرحمن بن مهدي الذي قال عنه ابن المديني[٦٢] : « لو حُلِّفت بين الركن والمقام لحلفت أني لم أر مثل عبد الرحمن » ، وكان يقول : « أعلم الناس بقول الفقهاء السبعة الزهري ثم بعده مالك ثم بعده ابن مهدي » ، وأخذت ترجمته ستين صفحة . والإمام محمد بن إدريس الشافعي وترجم له في ثمان وتسعين صفحة . والإمام أحمد بن حنبل في ثلاث وسبعين . وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي قرين ابن حنبل وابن معين ، وقال عنه محمد بن أسلم وبلغه موته[٦٣] : « ماأعلم أحداً كان أخشى لله من إسحاق .. وكان أعلم الناس ولو كان الثوري والحمادان في الحياة لاحتاجوا إليه » ، وكانت ترجمته في خمس صفحات فقط . ثم محمد بن أسلم الطوسي الذي قال عنه ابن خزيمة[٦٤] : « حدثنا رباني هذه الأمة » ، وأخذت ترجمته ست عشرة صفحة .

متصوفة كبار وصغار (٩ / ٢٥٤ ـ ٣٩٥ و ١٠ / ٣ ـ ٣٨٩)

ثم اندفع فترجم لمائتين وعشرة رجال قدم لهم بهذا القول : « وعدنا إلى المشتهرين بالنسك والمغتنمين لحظوظهم من الأوقات والساعات الذين ليس لغيرهم فيهم مرتع ولا عنهم مقتبس » . فهم إذن ليسوا أئمة منصوبين للمسلمين يُهتدى بهم ويُقتدى . فما القول في من كان منهم يجمع علم الشريعة إلى علم الحقيقة أمثال الجنيد بن محمد الذي قال عنه جعفر بن نصير الخلدي[٦٥] : « لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير أبي القاسم الجنيد وإلا فأكثرهم كان يكون له علم كثير ولايكون له حال ، وآخر كان يكون له حال كثير وعلم يسير . والجنيد كانت له حال خطيرة وعلم غزير : فإذا رأيت حاله رجَّحته على علمه ، وإذا رأيت علمه رجَّحته على حاله » ؟

وقد وضع أبو نعيم المائتين والعشرة على صعيد واحد وهم يتفاوتون في الأقدار والمقامات والشهرة والأثر في التاريخ الروحي للإسلام . فمنهم أقطاب مثل ذي النون وأبي يزيد والمحاسبي والتستري والجنيد ... وأكثرهم لايكادون يعرفون بل إن منهم من لايعرفون ولاتعرف أسماؤهم مثل حيان الأسود وأبي الفضل الهاشمي وإبراهيم المغربي وأبي تراب الرملي والخادم والفرار الخ ... .

وللتمييز بينهم لم أجد وسيلة أفضل من مقابلة أسمائهم بأسماء من ترجم لهم أبو عبد الرحمن السلمي في « طبقات الصوفية » وتثبيت الأسماء المشتركة . وقد وجدت تسعة وخمسين من هذه الأسماء فإذا أضيف إليهم ستة سبق ذكرهم (ابن أدهم وشقيق والأصم وفضيل والحافي والكرخي) يكون المجموع خمسة وستين ، ذلك مع تأخر الحلية عن الطبقات وافتراض

أن تستوعب عدداً أكبر من كبار المتصوفة . هذه ملاحظة أسجلها هنا لأعود إليها فيما بعد لاستكشاف مغزاها .

أما تراجمهم فكانت في أغلبها قصيرة موجزة ، لم يكن فيها من المطولات إلا ترجمة ذي النون في ست وستين صفحة ، وكان فيها من المتوسطات تراجم : أبي سليمان الداراني في ست وعشرين ، وأحمد بن عاصم في سبع عشرة ، وأحمد بن أبي الحواري في ثمان وعشرين ، والحارث المحاسبي في خمس وثلاثين ، وعبد الله بن خُبَيق في إحدى وعشرين ، وسهل التستري في ثلاث وعشرين ، والجنيد بن محمد في ثنتين وثلاثين . والتراجم الباقيات لايكاد يتجاوز القليل منها العشر صفحات ، وأكثرها لايتجاوز الصفحات القليلة ، وكثيراً مالايتجاوز الخبر الواحد والسطرين أو الثلاثة . وهذا مثال وأمثاله كثير : « ومنهم إبراهيم المغربي : حدثنا محمد بن الحسين قال : سمعت محمد بن عبد الله يقول : سمعت إبراهيم بن الوليد يقول : دخلت على إبراهيم المغربي وقد رفسته بغلة فكسرت رجله ، فقال : لولا مصائب الدنيا لقدمنا على الله مفاليس » .

وهذه هي الأسماء التسعة والخمسون ، وهؤلاء ليسوا بالتأكيد من صغار الصوفية والزهاد والمغمورين بل هم شيوخ كبار لهم مقاماتهم العليا بين المتصوفة وإن منهم من كان له أثر كبير على الحياة الروحية في الإسلام .

أبو سليمان الداراني ـ أحمد بن عاصم الأنطاكي ـ منصور بن عمار ـ ذو النون المصري ـ أحمد بن أبي الحواري ـ أبو يزيد البسطامي ـ أحمد بن خضرويه ـ أبو تراب النخشبي ـ يحيى بن معاذ ـ الحارث بن أسد المحاسبي ـ السري السقطي ـ عبد الله بن خبيق ـ سهل بن عبد الله

التستري - أبو حفص عمرو النيسابوري - حمدون بن أحمد القصار - محمد بن علي الحكيم الترمذي - أبو بكر محمد بن عمر الوراق - شاه بن شجاع الكرماني - يوسف بن الحسين الرازي - أبو عثمان الحيري - أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز - أبو الحسين أحمد النوري - الجنيد بن محمد - عمرو بن عثمان المكي - رويم بن أحمد - أحمد بن محمد بن عطاء الأدمي - خير النساج - سمنون بن حمزة المحب - أبو عبد الله بن الجلاء - محمد بن أبي الورد - طاهر المقدسي - بنان بن محمد البغدادي - إبراهيم الخواص - أبو عبد الله المغربي - أبو الحسن المزين الصغير - أبو عمرو الدمشقي - أبو محمد الجريري - أبو علي الحسن بن علي الجوزجاني - أبو عبد الله السجزي - أبو بكر بن طاهر الأبهري - ممشاذ الدينوري - أبو إسحاق إبراهيم بن داود القصار - أبو عبد الله بن بكر المرتعش - أبو يعقوب إسحاق بن محمد النهرجوري - أبو علي أحمد الروذباري - أبو بكر محمد بن علي الكتاني - أبو بكر الشبلي - أبو سعيد أحمد بن الأعرابي - أبو عمرو محمد بن إبراهيم الزجاجي - محمد بن عليان - أحمد بن أبي سعدان - أبو الخير الأقطع - أبو عبد بن سالم البصري - أبو الحسن علي بن أحمد البوشبخي - جعفر بن محمد بن نصير الخلدي - أبو بكر الطمستاني - أبو العباس أحمد بن محمد الدينوري - بندار بن الحسين الشيرازي - أبو عبد الله محمد بن خفيف .

وختم أبو نعيم أخيراً الحلية بوقفة على نساك أصبهان ومتصوفتها (١٠ / ٣٨٩ - ٤٠٩) عرضت لها من قبل في ترجمته .

وبعد ، هذا عرض لمحتويات الحلية سعيت فيه أن أسير مع أبي نعيم خطوة خطوة في طريق الحلية الطويل ، عساني أكون الدليل المدقق الأمين لمن يريد أن يتعرف على الحلية تعرفاً إجمالياً قبل التورط في السير فيها .

للبحث صلة

المراجع والتعليقات

(٤٦) الفهرست ٢٣٥ ـ ٢٣٨ (ط . طهران) ـ بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي (الترجمة العربية) ٤ / ٥٣ ـ ٨٨ ـ سزكين ، تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) ٢ / ٤١٩ ـ ٥٠٦ .

(٤٧) اقرأ حول « حديث بئر معونة » سيرة ابن هشام ٣ / ١٨٤ ـ ١٩١

ومغازي الواقدي ١ / ٣٤٦ ـ ٣٥٢ ، وجاء فيه

« فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر بئر معونة .. ودعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركعة من الصبح ، في صبح تلك الليلة التي جاءه الخبر ، فلما قال : سمع الله لمن حمده ، قال : اللهم اشدد وط أتك على مضر ، اللهم عليك ببني لحيان وزعب ورعل وذكوان وعصية فإنهم عصوا الله ورسوله ، اللهم عليك ببني لحيان وعضل والقارة ، اللهم أنج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن ربيعة والمستضعفين من المؤمنين ، غفار غفر الله لها وأسلم سالمها الله . ثم سجد .. ولم يجد رسول الله صلى الله عليه وسلم على قتلى ماوجد على قتلى بئر معونة . وكان أنس بن مالك يقول : أنزل الله فيهم قرآناً قرأناه حتى نُسخ : « بلغوا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا ورضينا عنه » .

وفي تاريخ الطبري ٢ / ٥٤٥ ـ ٥٥٠ نحو ذلك

وجاء في الحلية ١ / ١٢٣ :

« حدثنا محمد بن أحمد بن علي بن مخلد ثنا الحارث بن أبي أسامة ثنا روح بن عبادة ثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس بن مالك : أن رعلاً وذكوان وعصية أتوا النبي صلى الله عليه وسلم فاستمدوه على قومهم فأمدهم بسبعين رجلاً من الأنصار كانوا يدعون القراء يحتطبون بالنهار ويصلون بالليل . فلما بلغوا بئر معونة غدروا بهم فقتلوهم . فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقنت شهراً يدعو الله على رعل وذكوان وعصية . فقرأنا بها قرآناً ثم إن ذلك رفع ونسي : « بلغوا عنا قومنا إنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا » .

(٤٨) سورة الكهف ، الآية ٢٨ .

(٤٩) طبقات الصوفية ، المقدمة ٣٤ .

(٥٠) سيرة ابن هشام ٤ / ١٩٤ ـ ١٩٧ ـ تاريخ الطبري (ط . دار المعارف) ٣ / ٩٧ ـ ١٠٠ .

(٥١) الإصابة ٤ / ٤٥٩ .

(٥٢) جاء في مغازي الواقدي بعد ذكر كتابة الكتاب في الحديبية بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ومشركي قريش وكان المسلمون في غضب : « .. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه : قوموا فانحروا واحلقوا ، فلم يجبه منهم رجل إلى ذلك . فقالها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات كل ذلك يأمرهم ، فلم يفعل واحد منهم ذلك . فانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى دخل على أم سلمة زوجته مغضباً شديد الغضب ، وكانت معه في سفره ذلك ، فاضطجع . فقالت : ما لك يارسول الله ، مراراً لاتجيبني ؟ .. ثم قال : عجباً يأم سلمة ، إني قلت للناس انحروا واحلقوا وحلوا مراراً فلم يجبني أحد من الناس وهم يسمعون كلامي وينظرون في وجهي . قالت : فقلت : يارسول الله ، انطلق أنت إلى هديك فانحره فإنهم سيقتدون بك . فاضطبع رسول الله صلى الله عليه وسلم بثوبه ثم خرج وأخذ الحربة يَنهم هديه☆ . قالت أم سلمة : فكأني انظر إليه يهوي بالحربة إلى البَدَنة رافعاً صوته : بسم الله والله أكبر . قالت : فما هذا إلا أن رأوه نحر ، فتواثبوا إلى الهدي فازدحموا عليه حتى خشيت أن يَغُم بعضهم بعضاً » المغازي ٢ / ٦١٣ .

(٥٣) جاء في جامع الترمذي : « حدثنا قتيبة بن سعيد نا محمد بن سليمان بن الأصبهاني عن يحيى بن عبيد عن عطاء عن عمر بن أبي سلمة ربيب النبي صلى الله عليه وسلم قال : نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ﴾ في بيت أم سلمة . فدعا النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة وحسناً وحسيناً فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره فجلله بكساء ثم قال : اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا . قالت أم سلمة : وأنا معهم يارسول الله . قال أنت على مكانك وأنت إلى خير . وفي الباب عن أم سلمة ومعقل بن يسار وأبي الحمراء وأنس بن مالك . هذا حديث غريب من هذا الوجه ـ تحفة الأحوذي ٤ / ٣٤٣ .

(٥٤) انظر تفسير الآية حسب السياق الذي وردت فيه في تفسير القرطبي ١٤ / ١٨٢ ـ ١٨٤ .

(٥٥) سير أعلام النبلاء ٤ / ٤٦١ .

(٥٦) صفة الصفوة ٢ / ١٣٦.

(٥٧) صفة الصفوة ٢ / ١٠٣ .

☆ اضطبع : أخذ ثوبه فجعله وسطه تحت إبطه الأيمن وألقى طرفيه على كتفه الأيسر من جهتي الصدر ـ نهم الرجل ناقته إذا زجرها .

(٥٨) روى أبو نعيم في الحلية ٤ / ٢٨٩ ـ ٢٩٥ عدة روايات عن حوار سعيد بن جبير مع الحجاج ثم قتله ، نقل عنه أطول هذه الروايات الذهبي في سير أعلام النبلاء ٤ / ٣٢٨ ـ ٣٣٢ وعقب عليها بقوله : « هذه حكاية منكرة غير صحيحة ، رواها أبو نعيم في الحلية » . ولكنهما اتفقا على روايات أخرى ، منها :

« حدثنا أبو حامد بن جبلة ثنا محمد بن إسحاق ثنا محمد بن أحمد بن خلف ثنا سفيان عن سالم بن أبي حفصة قال : لما أتي الحجاج بسعيد بن جبير قال : أنا سعيد بن جبير ، قال : أنت شقي بن كسير ، لأقتلنك ، قال : فأنا إذن كما سمتني أمي . ثم قال : دعوني أصلِّ ركعتين . قال : وجهوه إلى قبلة النصارى . قال : ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾ . وقال : إني أستعيذ منك بما عاذت به مريم . قال : وما عاذت به ؟ قال : قالت : ﴿ إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا ﴾ . رواها ابن عيينة عن سالم . ثم قال ابن عيينة : لم يقتل بعد سعيد إلا رجلاً واحداً » .

ومنها :

« حدثنا أبو حامد ثنا محمد بن إسحاق ثنا هارون بن عبد الله ثنا محمد بن سلمة بن هشام بن إسماعيل أبو هشام المخزومي ثنا مالك عن يحي بن سعيد عن كاتب للحجاج يقال له يعلى ـ قال مالك : وهو أخ لأبي سلمة الذي كان على بيت المال ـ قال : كنت أكتب للحجاج وأنا يومئذٍ غلام حديث السن يستخفني ويستحسن كتابتي فأدخل عليه بغير إذن . فدخلت عليه يوماً بعدما قتل سعيد بن جبير ، وهو في قبة لها أربعة أبواب ، فدخلت مما يلي ظهره ، فسمعته يقول : مالي ولسعيد بن جبير ؟ ! فخرجت رويداً وعلمت أنه إن علم بي قتلني . فلم ينشب الحجاج بعد ذلك إلا يسيرا » .

وانظر في مقتل سعيد بن جبير :

تاريخ الطبري ٦ / ٤٨٧ ـ ٤٩١ ، الكامل لابن الأثير ٤ / ٥٧٩ ـ ٥٨٠ ، والبداية والنهاية لابن كثير ٩ / ٩٦ ـ ٩٧ .

(٥٩) سير أعلام النبلاء ٥ / ٤٣٤ .

(٦٠) سورة الكهف الآيات ٦٠ ـ ٨٢ .

(٦١) الحلية ٩ / ١٩١ .

(٦٢) تذكرة الحفاظ ١ / ٣٣١ .

(٦٣) تذكرة الحفاظ ٢ / ٤٣٤ .

(٦٤) تذكرة الحفاظ ٢ / ٥٣٣ .

(٦٥) تاريخ بغداد ٧ / ٢٤٤ .

التبيين

في فوائت الأدباء العصريين

الأستاذ : صبحي البصام

هـذه فوائت أدباء عصريين . وقـد تعقبها فـوائت أُخَر في مقـالات أُخر . فإن أعقبتها فلن يكون لهـا ترقيم يـدلّ على تسلسل ، لأنهـا ليست مهيّأة ، وإنما تهيّـأ عنـد حصول موادهـا ، واسعـاف الحـال بكتبهـا . وأقرّ بهذا ، وأنا أتعقب على أدباء أموراً ، أنهم محسنون اليّ وإلى نـاس كثير بما قـدّموه من علم . ومـا أفعلـه إنمـا هو لتزويق مـاشـادوه ، أو لتعـديل مـا أقـامـوه ، وذلـك منهم في كتب ألفـوهـا ، أو مخطـوطـات حققـوهـا ، أو مقالات نمّقوها . ولاشك أنّ عرض أصحاب الفوائت مـالـديهم من علم هو أعلى من فتشي عمـا فيـه من أغـلاط ، وأين سهـولـة المتـح من صعـوبـة الاستنباط . وهذا بدء تبيين الفوائت :

كتاب علم الفلك في القرون الوسطى

١ ـ دخول الفاء على خبر المبتدأ :

قال المستشرق السنيور كرلو نلّينو في كتابـه « علم الفلـك في القرون الوسطى ص ٧١ » المطبوع برومـا سنـة ١٩١١ إنّ ابن أبي أُصيبعـة انحرف في كتـابـه « عيـون الأنبـاء ... » عن قـواعـد الصرف والنحـو . وقـال : « أدخل الفاء فيما لايجوز دخوله » كقوله : « وأنت فقد عملت غير ماقلت لك » وكقوله : « وجميع ماتحتاج إليه من الكتب وغيرهـا فهو يـأتيـك » وكقوله : « وشعره فهو الذي عجز عنه كلّ شاعر » . قلت : عبـارات ابن

أبي أُصيبعة هذه ، وهي ثلاث ، دخلت الفاء في كل منها على خبر المبتدأ . وهذا من الكلام الفصيح العالي الذي لايُعاب تأليفه ، ولا يغمص من قدره . وإنما ينكره المنكر لاعتياده لغة العصر الحديث ، وهي قد خلت من هذه الفاء أو كادت . والفاء فيه مشبهة الجزاء وليست به . وكأنها اجتلبت لتدل على وجوب وقوع الخبر . ومنه قوله تعالى ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ [سورة النور ، آية ٢] ، ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ [سورة المائدة / ٣٨] . وقيل في الزاني والزانية إنّ التقدير فيهما : الذي زنى والتي زنت . وفي السارق والسارقة : الذي سرق والتي سرقت . فاجتلبت الفاء من أجل أنّ الاسم الموصول يضمّن معنى الشرط . كأنّ الأصل : من زنى فاجلدوه ، ومن سرق فاقطعوا يده . ومن دخول الفاء على خبر المبتدأ قول بعضهم :

وقائلة خولان فانكح فتاتهم وأكرومة الحيين خلو كما هيا[1]

وقول عدي بن زيد :

أرواح مودّع أم بكورُ أنت فانظر لأي حال تصيرُ[2]

وقول صعصعة بن صُوحان (آخر كتاب مجمع الأمثال) : « اذا لقيت المؤمن فخالصه ، واذا لقيت الكافر فخالفه ، ودينك فلا تكلمنّه » . وقول

(1) [البيت من شواهد سيبويه ، وانظره في كتاب شرح أبيات سيبويه لأبي محمد السيرافي ١ : ٤١٣ ـ ٤١٤ ، وفي كتابي عبد القادر البغدادي : خزانة الأدب ١ : ٢١٨ ـ ٢١٩ وشرح أبيات مغني اللبيب ٤ : ٣٧ ـ ٣٩ / المجلة] .

(2) [البيت من شواهد سيبويه وانظره في شرح أبيات سيبويه لأبي محمد السيرافي ١ : ٤١٤ ـ ٤١٥ وفي شرح أبيات مغني اللبيب ٤ : ٣٩ ـ ٤١ / المجلة] .

ابن عباس لمعاوية « وهذا المال فليس لك فيه الاّ مـالرجل من المسلمين » (الآمل والمأمول ص ٢٩) . وقول الحجّـاج : « كلّ مـاقـالوا فقـد صـدقوا فيه » (الوزراء والكتاب ص ٤٢) . وقول الراغب الإصبهـاني : وقولـه : « ونفس وماسواها فإشارة الى القوى التي جعلهـا مقوّمـة للنفس » (معجم مفردات ألفـاظ القرآن ص ٢٥٧) . والمُثُـل في ذلـك كثيرة ، أكتفي بمـا قـدّمت منهـا . على أننـا لو قـدّرنـا اسماً مـوصـولاً مضمّنـاً معنى الشرط في الأمثلة التي تلت الآيتين الكريمتين لكان في ذلك تكلّف . وأجاز الأخفش دخول الفاء على خبر المبتدأ باطّراد . وقد يكون الأولى أن تقيّد إجـازتـه بالدلالة على وجوب وقوع الخبر أو القصد إلى تقويته . ومما يـدل على قوّة هذه الفاء أن الحاجة لاتحوج إليها مع جواب الشرط حين يكون مضارعـاً مجزومـاً ، في حين يُحتـاج إليهـا في مـواضـع لتقـويـة الربـط بين الشرط وجوابه . وقد وجدت في بعض الشواهد مايدل على جواز تقـدير « أمّـا » للفاء[1] .

كتاب نخب الذخائر في أحوال الجواهر

٢ ـ تعدية « اعتبر » إلى مفعولين :

قال العلامة الأب أنستاس الكرملي في تحقيقه « كتاب نخب الذخائر في أحـوال الجـواهر »[3] : « فـإنّ إجبـار النـاس على إفراغ كلّ كلمـة على فعلول بوزن هذا الوزن وصبهـا في قـالب العصفور[2] يُعتبران تعـدّيـاً على

(١) من المراجع التي رجعت إليها في هذه الفاء عدا ماذكرتـه : الكتـاب ، والمقتضب ، ومغني اللبيب ، والكشاف .

(٢) قلتُ : لو كان قال « عصفور » بلا ألف ولام لكان أجود .

(3) [كتاب نخب الـذخـائر في أحوال الجواهر لمحمـد بن إبراهيم بن سـاعـد الانصـاري السنجاري المعروف بابن الأكفاني (ت ٧٤٩ هـ) ، حققه الأب انستـاس مـاري الكرملي وطبع في القاهرة سنة ١٩٣٩ م / المجلة] .

حقوق المتكلمين » (ص ٨٠) . فعدّى « يعتبر » إلى مفعولين ، والوجه أن يُقال « يعتدّان » أو يُعدّان » بالدال فيهما . وممن استعمل « اعتدّ » البعيث الحنفي ، قال (المؤتلف والمختلف ص / ٥٦) :

ويعتده قوم كثير تجارة ويمنعني من ذاك ديني ومنصبي

وإبراهيم بن المهدي (أشعار أولاد الخلفاء العباسيين ص / ٤٤) :

أراه في فعله عدوّاً وكنت أعتدّه صديقاً

وابن جني : « ولم يعتدّوا الساكن بينهما حاجزاً » (سر صناعة الاعراب ج ١ ص ١٣١) . وابن التلميذ (شعراء النصرانية ٢ / ٣٣٢) :

قد كنتُ اعتدّ حيناً لقياك أنفس ربح

وابن الطرّاح (فوات الوفيات ١ / ٢٦٧) :

ماغبت عنك لهجرة تعتدّها ذنباً عليّ ولا لضعف وفائي

وشهاب الدين محمود (أيضاً الفوات ٢ / ٤٨) :

ولم لا وقد صاحبته جلّ مدتي أراه أباً برّاً ويعتدني نجلا

وكنت بحثت في ذلك في مقالة لي في هذه المجلة (مج ٥٥ ج ٤ ص : ٨٦٤ ـ ٨٦٦) ثم رأيت أن أُضيف هاهنا مافيه مزيد بيان . إنّ لتعدية اعتبر إلى مفعولين في عصرنا هذا سببين . أحدهما تصحيف النسّاخ إيّاها من « اعتد » كما في كتاب « بغداد مدينة السلام » (ص ٨٤) للهمداني بتحقيق الدكتور أحمد صالح العلي ، وقد مرّ النص في المقالة المذكورة ، وكما في « أخبار الأذكياء » (ص ٨٩) لابن الجوزي بتحقيق الأستاذ محمد مرسي الخولي : « ... خوفاً أن أقول لها مثل ماقالت فتعتبر بذلك طالقاً

مني » . وهو نص منقول من بعض كتب الطبري ، ولم أجد الطبري استعمل « تعتبر » بهذا المعنى في كتبه . والآخر ورودها قديماً في بعض المواضع بما يوهم التعدية ، كقول الفرّاء في البرهان في علوم القرآن (٤ / ٢٣) : « فلهذا أعاد الضمير باعتبار المميّز جمعاً وإفراداً » . وجمعاً حال وليس مفعولاً ثانياً ، أي بالنظر في المميّز في حال جمعه وإفراده . وكقول الزركشي في الكتاب نفسه (١ / ٣٩٢) : « يعتبر من مبدئه الظاهر شيئاً بعد شيء » ، وشيئاً حال من « الظاهر » ، أي : الظاهر متدرّجاً . وكقوله فيه (٤ / ٦٦) : « وهو أن القرآن كلام أحكم الحكماء فيجب أن يكون على مقتضى الحكمة ، فوجب اعتباره كذلك » ، و « كذلك » حال ، أي فوجب النظر فيه على ذلك النحو . وكقول الشاعر (المستطرف ١ / ١٩٧) :

اقرأ كتابك واعتبره قريبا   فكفى بنفسك لي عليك رقيبا

و « قريباً » ظرف ، وكأني بقائل البيت أعاد رسالة إلى مُرسلها ليقرأها وليفكّر فيها « قريباً » ، أي وهي في يده . وأظنّ أني كنت متوهّماً في مقالتي المذكورة (مج ٥٥ ج ٤ ص ٨٦٥) اذ رأيت أنّ « اعتبِرْهُ » في البيت تحريف « اعتدِدْهُ » . فهذا الاستعمال الموهم بتعدية « اعتبر » إلى مفعولين ، وتصحيف النَسّاخ ، قد جعلا الفعل يتدرّج في معناه تدرّجاً طبيعياً على مرور الأيام إلى معنى « اعتد » . حتى بات أكثر أهل الأدب يستعملونه دون اعتدّ ، من غير أن يعلموا أنّ اعتدّ هو الوجه . ومما زاد استعماله هذا نقل التراجمة « consider » الانكليزية أو ما بمعناها في لغات أُخر إلى « اعتبر » دون « اعتدّ » . ويحسن أن تجاز هذه التعدية ، لتدرّج معناها بأسلوب طبيعي ، ولغلبة استعمالها في عصرنا هذا .

كتاب دراسات في فلسفة النحو والصرف

٣ ـ تعدية « قسَمَ » :

جرت مراسلات بين أستاذي العلامة الدكتور مصطفى جواد رحمه الله والشيخ رءوف جمال الدين مضمونها محاورات في اللغة والنحو . وكان الدكتور مصطفى جواد في أثناء ذلك يخطِّئ الشيخ رءوفاً في بعض الألفاظ . ثم نشر الشيخ رءوف المحاورات على نحو من الأنحاء ، مع تعليقات يدفع بها عن نفسه الخطأ ، وذلك في كتاب سمّاه « مناقشات مع الدكتور مصطفى جواد☆ » . فألف الدكتور مصطفى جواد كتاباً سمّاه « دراسات في فلسفة النحو والصرف واللغة وردٌّ على رءوف جمال الدين » (بغداد ١٩٦٧) ، ردّ فيه عليه ماخالفه فيه ، واستخرج من أقاويله ما يراه خطأ جديداً . من ذلك أنه كان خطّأ الشيخ رءوفاً في قوله : « الفعل ينقسم إلى قسمين » ، لأن قسم عنده يتعدى بعلى لابإلى . فاحتج الشيخ رءوف باستعمال علماء النحو هذه التعدية في كتبهم ، ولكنه لم يذكر شاهداً لاستعمالهم إيّاها . وأصرّ الدكتور مصطفى جواد على التخطئة في كتابه المذكور (ص ١٠٣) ، واستشهد بقول الجاحظ في كتابه الحيوان : « وبعض الناس يقسم الجنّ على قسمين » (٧ / ١٧٧) ، وبقول لابن حزم الأندلسي في جمهرة النسب ، وبقول لأديب من أدباء الخريدة (القسم المصري) . والصحيح أنّ « إلى » تحل محل « على » في مواضع عدّة ، منها « قسم على » ، فيقال « قسم إلى » . وربّما عدّي هذا الفعل في بعض المواضع بـ « في » أو « الباء » ، وربما استعمل له « بين » ، فأما « قسم إلى » فكقول الثعالبي في خطبة كتابه يتيمة الدهر :

☆ اطلعت على هذا الكتاب سنة ١٩٦٨ وهو بعيد مني الآن .

« ثم إنّ هـذا الكتـاب ينقسم إلى أربعـة أقسـام » (١ / ٥) . وكقـول الباقلاني في اعجاز القرآن : « فمن ذلـك أنهم قسموها إلى حروف مهموسة وأخرى مجهـورة » (ص ٦٦) ، وكقـول البيضـاوي في أنـوار التنزيـل في تفسيره سورة الفاتحة : « انقسم انقسام الصفة عنده إلى ماهو نفس المسمّى والى مـاهو غيره » (ص ٤) ، وكقول بعضهم في رسـائل إخوان الصفـاء : « وحركة العين ينقسم عـددهـا إلى ثلاثـة أقسـام » (٣ / ١٣٦) ، وكقـول ابن الخشاب في كتابـه المرتجل : « انقسمت الكلم إلى ثلاثـة أقسـام » (ص ٥) ، وكقول ابن باجـة في رسـائلـه : « ومنهـا صنف آخر مثل النسب ، وتنقسم إلى جيـدة وخبيثـة » (ص ٦١) ، وكقـول الأبشيهي في المستطرف : « وهي مقسومة إلى مـايـذوب وإلى مـالا يـذوب » (٢ / ١٤٣) . ومنـه مافي نفح الطيب ، وهو مما نقلـه المؤلف من كتـاب المغرب لابن سعيـد : « وقسمه إلى ثلاثة أقسام » (١ / ٢٢٥) . فتعدّي قسم بإلى فـاشٍ بين أهل العلم . وعُدّيت أفعال أُخرى بعلى وإلى ، منها : ردّ على وردّ إلى ، ودخل على ودخل إلى ، ووفد على ووفد إلى ، وقـاس على وقـاس إلى ، ويُخطئ من يمنع من تعدية قاس بإلى . ولي شواهد لذلك جميعاً . أمـا تعـدّي قسم بفي فكقول عروة بن الورد (سمط اللآلئ ١ / ٨٦) :

أقسّم جسمي في جســـوم كثيرةٍ   وأحسو قراح المـاء والمـاء بـاردُ

وأما تعديته بالباء فكقول ابن النحاس في كتـابـه شرح أبيـات سيبويـه : « فكانوا إذا حرثوا حرثاً خطّوا في وسطـه خطـاً فقسموه بـاثنين فقـالوا : مـادون هـذا الخـط لآلهتهم ، ومـا ذرأه لله » (ص ٣٣١) . وكقـول ابن خلدون في مقدّمته : « وربما انقسمت الدولـة عنـد ذلـك بقسمين » . وأمـا استعمال « بين » فكقول بعضهم : « لقد طعنته طعنة لو قسمت بين الناس

لماتوا » (تأريخ الطبري ٦ / ٢٣٢) . وكقول أبي العيناء للمتوكل وقد سأله عن بعضهم : « نعم العبد لله ولك ، مقسّم بين طاعته وخدمتك » (جمع الجواهر ص ٢٨٣) . وقد يجيء الفعل دون حرف الجرّ ودون « بين » كما في رسائل إخوان الصفاء : « لما كان الفلك مقسوماً اثني عشر برجاً وُجد في بنية الجسد اثنا عشر ثقباً مماثلاً » (٢ / ٤٦٣) . وكما في كتاب المرتجل : « وأما المعرفة فتنقسم قسمين » (ص ١٩٢) . وأكثر تعدية قَسَم بعلى وإلى . على أني لم أجد نصّاً لـ « قسم إلى » بحيث يكون القِسم لعاقل أو غيره ليأخذه لنفسه ، في حين وجدت النصوص مستفيضة لـ « قسم على » في ذلك . فيقال : قسمتُ البُرّ على الفقراء ، ولا يقال قسمت البرّ إلى الفقراء . ويُقال قسمت الشعير على الحمير ولا يقال قسمت الشعير إلى الحمير . أما احتجاج الشيخ رءوف بأنّ علماء النحو استعملوا « قسم إلى » في كتبهم فما بالى به الدكتور مصطفى جواد بالة . واحتج بأن النحاة لم ينصوا على أن « إلى » تجيء بمعنى « على » فكيف جوّزوا لأنفسهم أن يقولوا « قسم إلى » ؟ وذلك منه لا يعدل ميلاً ، ولا يُقيم أَوَداً[٣] .

(٣) وجدت بعض المدرّسين ببغداد يخطّئون طلبتهم في تعديتهم « قسم » بإلى متابعة منهم للدكتور مصطفى جواد في رأيه . وممن تابعه في ذلك الدكتور إبراهيم السامرائي ، فإنه خطّأ الدكتور سامياً الدّهان في هذه المجلة (مج ٤٦ / ج ٤ ص ٦٩٤) في تحقيقه كتاب التحف والهدايا للخالديين لقوله في المقدّمة : « وليست تنقسم إلى شعر حيناً ونثر حيناً آخر » ، فقال فيه « الذي أعرفه وجرى عليه المتقدمون في أساليبهم أنّ الفعل انقسم يتعدى بالحرف على ، فالصواب : وليست تنقسم على شعر حيناً » . وعسى أن يكون فيما ذكرته التبيين الكافي ، والبلسم الشافي .

٤ـ معنى « بسيط » :

وقال الشيخ رءوف في كتابه المذكور « تقدّم نموذجاً بسيطاً للقارئ » فخطّأه الدكتور مصطفى جواد في كتابه المذكور قائلاً : إنما البسيط هو « الواسع والفسيح » (ص ١٢٢) . واستشهد بأسماء كتب نقلها من كشف الظنون ، قال : « وصنّف السيد ركن الدين ثلاثة شروح على الكافية ، كبير وهو المسمى البسيط ، ومتوسط وهو المسمّى بالوافية ، وهو المتداول ، وصغير » . قلتُ : قولهم (نموذج بسيط) ـ ويقال أيضاً أُنموذج بالألف وهو أجود ـ من التعابير العصرية . فإن استعمله لغوي وله في استعماله وجه علمي كان ذلك منه مقبولاً ، وان استعمله متابعة لغيره دون أن يكون له قدرة على تصحيحه فقد أوجد على نفسه السبيل . ولتصحيحه أقول : إنّ له أصلاً قديماً . وإن استعماله مبني على تدرّج لغويّ طبيعي . ولاشك أن الأصل في معنى البسيط هو الواسع الفسيح ، على أنه وُلّد منه معنى ضد المركب لم تذكره معاجم اللغة[٤] ، ومنه ماجاء في كتاب الفرج بعد الشدّة (٣ / ١١١) :

قال حمار الحكيم توما   لو أنصفوني لكنتُ أَركبْ
لأنني جاهل بسيط   وصاحبي جاهل مركّب

فتدرّج معنى البسيط إلى معنى الشيء المبسوط الذي يكون طبقة واحدة ، بخلاف المطوي الذي يكون مركّباً من طبقتين أو أكثر ـ ومنه ماجاء في مغني اللبيب في « لكنّ » : « والبصريون على أنها بسيطة . وقال الفراء : أصلها : لكنْ إنّ » (١ / ٢٩١) . أي أنّ الفرّاء قال بتركيبها لجعله إيّاها

---

(٤) يُقال معاجم ومعجمات ، وكلاهما استعمل قديماً ، ومن خطّأ « معاجم » فقد أخطأ .

من جزأين . ومنه ماجاء في الإمتاع والمؤانسة : « وكما أنّ بين البسيط والبسيط فرقاً يكاد البسيط يكون به مركّباً ، كذلك بين المركب والمركب فرق يكاد المركب يكون به بسيطاً » (٣ / ١٤٢) . ومنه قولهم قديماً : العدد البسيط والعدد المركب . وقولهم في هذا العصر « نموذج بسيط » كأنه مما يُبسط ، لأن معناه يكون واضح الصورة عند بسطه ، فاستعير للنموذج الواضح الذي معناه ليس بمتراكب فتغمض صورته ، كما تغمض صورة مايُطوى بعد بسطه . وأظنّ أن أقوى ماأعان على هذه الاستعارة العبارة الانكليزية « plain example » إذ آثر التراجمة أن ينقلوها إلى « نموذج بسيط » .

٥ ـ الإشارة بـ « هكذا » :

وقال الشيخ رءوف في كتابه المذكور : « لفظ قاف يدلّ على هذا الشكل الذي صورته هكذا : ق » . فخطّأه الدكتور مصطفى جواد في كتابه في استعماله « هكذا » (ص ١٢٤) وقال : « لأن الإشارة بهكذا إلى شيء مكتوب أو ذي جسم أو معنويّ تستوجب تقدّمه عليه لاتأخّره » . واستشهد لقوله ببضعة نصوص استعملت فيها « هكذا » ، كقول السمعاني في أنسابه في بعضهم : « هذه النسبة إلى خفاجة ، هكذا ذكر لي أبو زيد الخفاجي » ، ثم قال « ولعلّ الصواب أن يقول (كهذا) بتأخير (ها) التنبيه عن حرف الجرّ الكاف . وأحسن من (ذا) أن يقول : الذي هذه صورته » . قلت : ماذكره الدكتور مصطفى جواد في تخطئته هذه لم يقل به أحد من العلماء . وممن بحث في كذا وهكذا ابن هشام في مغني اللبيب (١ / ١٨٧) ، ومختصر ماقاله أن الكاف في كذا للتشبيه ، وذا للإشارة ، وتدخل عليها (ها) التنبيه . ولم يخصها بوجه من وجوه الاستعمال عند الإشارة بها . فإن كان ماقال به الدكتور مصطفى جواد

استدلالاً من استقرائه نصوصاً في استعمالها فاستدلاله يُنقض بنصوص أُخَر جاءت على نقيض نصوصه . وذلك كقول معاوية بن مروان بن الحكم لطحان في حمار له : « أفرأيت إنْ قام ثم قال برأسه هكذا وهكذا ـ وجعل يحرّك رأسه يمنة ويسرة ـ مايُدريك أنت أنه قائم ؟ » (البيان والتبيين ٢ / ٢٦١) . وقال برأسه : أشار به[4] . وجاء في جارية لسليمان بن عبد الملك : « فجذبت نفسها من أيديهم ثم قالت :

من مات عشقاً فليمت هكذا لاخير في عشق بلا موتِ

فزجّت نفسها في الحفيرة فماتت » (ثمرات الأوراق ص ١٠٤) . وقال الجاحظ : « والإراغة أن يذهب الصيد هكذا وهكذا » (الحيوان ٦ / ١٠٩) . وقال بعضهم للجاحظ (أخبار الأذكياء ص ١٤٦) :

كأنك كندر في ذنْبِ كبشٍ يُدَلدَلُ هكذا والكبش يمشي

وفي « جامع البيان .. » للطبري عن عمّار الدهني : « ... فأوحى الله إليه أن قُل بعصاك هكذا ... قال موسى بعصاه على الحيطان هكذا فصار فيها كُوى ... » (٢ / ٥٤) . وفي رسائل إخوان الصفاء : « فإذا ركّبت من هذه الثلاثة الأصول اثنين اثنين كان منها تسع نغمات ثنائية وهي هكذا : نقرة نقرتان ، مثل قولك تتن تتن » (١ / ١٩٨) . وقال الفيروزابادي في القاموس (مادة : ملع) : « والمَيْلعُ : الطويل والمتحرك هكذا وهكذا » . وقال الخفاجي في شرحه على درة الغواص (الجوائب ص ١٧٦) : « وقد أنشده الميداني في أمثاله هكذا :

---

(4) [وفي وصية عبد الملك بن مروان لابنه الوليد : « فمن قال برأسه هكذا فقل بسيفك هكذا ـ ديوان المعاني ١ : ١٥٢ ، ولرسول الله ﷺ يخاطب عمارا : « انما كان يكفيك أن تقول بيديك هكذا » ـ صحيح مسلم بشرح النووي ٤ : ٦١ / المجلة] .

فيــا عجبــا لمن ربيتُ طفــلاً ألقمــه بــأطراف البنــان

ونقل صاحب مجاني الأدب (١ / ٨٥) من ألف ليلة وليلة : « فمشيت إليه قليلاً قليلاً وقطعت الخرج بهذه السكين وأخذت الكيس هكذا : ومدّ يده وأخذ الكيس[٥] » . فكما يجوز أن تتحرك اليد أو الرأس أو غيرهما إلى أي جهة وعلى أي صورة ، يجوز أن ينطق بـ « هكذا » مع تلك الحركة . وتدلّ « هكذا » على مشار إليه قد كان أو هو كائن في أثناء الكلام ، أو تالٍ له .

كتاب مشكلات اللغة العربية

٦ ـ قول في الخُفّ :

للأستاذ محمود تيمور في كتابه « مشكلات اللغة العربية » المطبوع بالقاهرة سنة ١٩٥٦ مقترحات في إحلال كلمات عربية محل كلمات أجنبيّة أو عاميّة . وهي مقترحات مفيدة تدلّ على وفور علمه وسعة اطلاعه . على أني أخالفه في اقتراحه أن يُنبذ لفظ الشبشب ويُستعاض منه بالخف (ص ١١٨) . والشبشب لفظة عامية مصرية لما يشبه النعل ، بل هو نعل بلا قبال ، وفي مقدّمه جلد كالكيس يضم الأصابع . كذلك هي صفته في ذهني ، وقد رأيته قبل زمن بعيد . وكأني بالشبشب سُمّي كذلك بالصوت الذي يُحدثه باحتكاكه بالأرض عند المشي . وهو مما يلبسه المصريون في بيوتهم . ومخالفتي رأي الأستاذ لسببين :

أحدهما : أن العامة استعملت الخُفّ لما يلبس في البيوت ، وهو المصنوع من نسيج أو جلد . ويغلب أن يكون مبطناً بالفرو أو الصوف

(٥) وجدت لغة القصة التي منها هذا النصّ عالية وذاكرتي الضعيفة تنبئني أنها منقولة من بعض مانُشر للتنوخي .

أو نحوهما . ويضم معظم القدم ويمتسكها . وينفرش عند لبسه فيعرض ويصير له شَبَه يسير بخُفّ البعير . ويجوز أن يكون سمّي كذلك لذلك ، أو لكونه يجعل السير به خفيفاً أكثر من النعل ، وهي تسمية صائبة في الحالين[٦] . ولفظة الخف العامية هذه استعملت في الأدب الحديث . والشبشب لاتصح فيه هذه التسمية لما ذكرتُ من صفته . ولو قيل له « خُفّ » لالتبس معناه بمعنى الخف البيتي المذكور .

والسبب الآخر : أن التوسع في استعمال الخف من شأنه أن يخرجنا من معناه الذي عُرف قديماً ، وكان يستعمل بخارج البيوت . والمشهور منه قديماً ماكان يضم القدم والساق . ومنه ماكان واسعاً حول الساق ، وربّما حفظ فيه شيء لسعته ، كرقاع (الوزراء والكتاب ص ١٨٨) ، أو دفتر (مروج الذهب ٤ / ١٠٧) أو كتاب (أمالي السيد المرتضى ١ / ١٣٨) أو دواة (جمع الجواهر ص ٣٠٣) ونحو ذلك . وأظنّ أنّ تلك الأشياء كانت تحفظ في كيس يخاط بالخف . وكان الخفّ لاتساعه وطوله رُبّما شُبّه بالقلنسوة (البيان والتبيين ٤ / ٨) . ويبدو أن اتساعه هذا جاءنا من الأتراك ، لذلك قال بديع الزمان : « وخف تركي ، أعلاه جراب ، وأسفله غراب » (يتيمة الدهر ٤ / ١٨٤) . وربما قُطع الخف إلى مادون الكعبين (الموطّأ ص ٢١٥) ، وهو المستعمل في زماننا هذا من قبل أكثر الناس ويُقال له حذاء . والخف القديم الذي يضم الساق يلبسه في عصرنا هذا قسم من الشرطة والجند والنساء ، ولكنه غير واسع حول

---

(٦) وجدت في محيط المحيط في الخف بمعناه القديم أنه سمي خفاً لخفّته ، وذلك بعيد ، لما هو آتٍ من بيان صفته . [وهذه هي عبارة المعلم بطرس البستاني في محيط المحيط : « والخفُّ أيضاً واحد الخفاف التي تلبس في الرجل . سُمّي به لخفته . وهو شرعاً مايستر الكعب وأمكن به السفرُ أو المشي فرسخاً فما فوق ... وخُفٌّ ضاحك : أي مخرق تلوح القدم من خلاله / المجلة] .

الساق[٧] . ولا يُقال له خف في وطني العراق ، بل يقال لـه « جزمـة » ، وهي لفظة تركية ، ولا أدري مايقول له العامة في سائر بلاد العرب[5] .

وأن نقول « خُفّ » لما يُستعمـل من قبـل قسم من الشرطـة والجنـد والنساء عوضاً من « الجزمة » أو غيرها من ألفاظ العامة أولى من أن نقول للشبشب خف . ويحسن أن يُقـال للشبشب نعـل ، لأنـه ضرب من أضربه ، أو أن يبقى على لفظه . وأجده عربياً أحرفاً ووزناً وتسمية ، وإن كان عاميّاً .

ديوان أبي الأسود الدؤلي

٧ ـ « رأساً » لا « مباشرة » :

طبع ديوان أبي الأسود الدؤلي في بيروت سنـة ١٩٧٤ ، وهو بروايـة السكّري . وجاء في مقدمة محققه الشيخ محمد حسن آل ياسين (ص ٨) : « والظاهر أنه لم يولّه مباشرةً » . وقوله « مباشرة » في هـذا الموضع من تعابير هذا العصر . وقد فشا استعماله في لغة العامـة والصحافـة والأدب .

---

(٧) الخف الذي يلبسه قسم من النساء في هذا العصر كان يُلبس من قبل قسم منهن منذ زمن الجاهلية . وممن ذكره الشمّاخ . قال (الديوان ص ٨٣) :

وداويّـة قفر تمشّى نعـاجُهـا كمشي النصارى في خفاف اليرنـدجِ

قلتُ : شبّه مشي نعاج البيداء وسواد أرجلهنّ بمشي نساء النصارى وقد لبسن خفاف اليرنـدج . وفسّر ابن قتيبة البيت في المعاني الكبير (١ / ٣٤٧) على نحوٍ يتوهم فيه متوهم أن المراد بالنصارى عنده الذكور . وحذا حذوه الأعلم الشنتمري في شرح شواهد الكتاب (١ / ٤٥٤) ، ويراجع في ذلك أيضاً حاشية الديوان (ص ٨٣) . وعندي أن « النصارى » مضاف إليه ، والمضاف محذوف تقديره « نساء » ، وبذلك تقع المشاكلة في التشبيه بين النعاج والنساء .

(5) [وفي بلاد الشام تسميه العامة « جزمة » / المجلة] .

وجعل التراجمة لايرون اللفظة الانكليزية « directly » الاّ نقلوها إلى « مباشرةً » . والأولى أن يعدل عنها إلى المعروف من كلام العرب ، كأن يُقال « رأساً » ، كقول البيضاوي في أنوار التنزيل في تفسيره سورة البقرة : « وقيل الاستثناء للمبالغة في نفي الحجة رأساً » (ص ١٥٨) . وكقوله في تفسير سورة المائدة « لنفي القدرة عنه رأساً » (ص ١٥٨) . وقريب من ذلك « في الحال » ، كقول الحريري في المقامة الدينارية (المقامات ص ٣٥) : « فانبرى ينشد في الحال من غير انتحال » . وأيضاً قريب منه « من فوره » كما في نزهة الألباء في الكسائي « فأنف من هذه الكلمة وقام من فوره » (ص ٦٨) ، وكما في تأريخ الطبري (٨ / ١٢٩) : وخرج من فوره على البريد » . وأيضاً قريب منه « في الوقت » كما في نشوار المحاضرة في بعضهم وقد أُنشد بيت شعر لتعزيته وهو في مجلس العزاء : « فكتبه في الوقت ولم يشغله الحال » (٦ / ١٨٢) . وقد يستعمل بعضهم مباشرة والوجه حذفها بلا عوض منها ، كقول أستاذي الدكتور محمد مهدي البصير رحمه الله في كتابه « نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر » : « كانت الحلة التي تأتي بعد النجف مباشرة في المنزلة الأدبية » (ص ١٤) والوجه أن يُقال : « كانت : الحلة التي تتلو النجف في المنزلة الأدبية » . وقد سبقني أستاذي الدكتور مصطفى جواد رحمه الله إلى التنبيه على « مباشرة » ولكن على نحو آخر . ففي قول من قال : « أخذ الكتب عنهم مباشرة » قال : « الصواب أخذ الكتب عنهم سماعاً أو أخذها حضوراً » (دراسات في فلسفة النحو والصرف واللغة ص ١١١) . فاختار سماعاً وحضوراً لتحل احداهما محل مباشرة لموافقتها تلك العبارة دون « رأساً » أو ماهو قريب منها .

٨ ـ « حَجَرات » أي نواحٍ لا « حُجُرات » :

وفي ديوان أبي الأسود المذكور ورد لأبي الأسود (ص ٤٢) :

كأنّ الظبـــاء الأُدم في حُجراتـــه وجُـونَ النّعـام شـاجن وحـمـائلُـهْ

وضُمت الحـــاء من (حُجراتـــه) وكأنــه جمـع حُجرة ، والصـواب حَجَرات بفتحتين ، أي نواحٍ ، والمفرد حَجرة☆ ، قال بشر بن أبي خـازم (الـديوان ص ٨٨) :

جزيزُ القفا شبعـان يربض حَجْرةً حـديث الخصـاء وارم العَفْل مُعْبَرُ

والغلط في ضبـط « حَجَرات » وارد في بعض الكتب ، كما في مغني اللبيب بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد ، وذلـك في قول امرئ القيس (١ / ١٥٠) :

ودع عنك نَهْبـاً صِيح في حُجُراتـه ولكن حديثٌ ماحـديث الرواحلِ

هكذا بضمتين من « حُجُراتـه »[6] . وبهـاتين الضمتين ورد قول الفرزدق في ديوانه من طبعة صادر (٢ / ٣٥٨) :

كأنّ نهيم الغَلي في حُجُراتهـــــا تـاري خصوم عـاقـدين النواصيـا

والصواب في البيتين فتح الحاء والجيم .

☆ إن احتمل أن يكون الغلط من المطبعة لم أقل بـذلـك الاحتمال ، بل أتركـه لحـدس القـارئ ، لأن ذلـك يلزمني تكرير عبـارة الاحتمال في مواضع من البحث على نحـو قـد يخلـق ديباجة الكلام ، ويفضي إلى الإملال .

(6) [جـاء البيت صحيح الضبـط في ديوان امرئ القيس (القـاهرة ١٩٥٨ م) : ٩٤ ، وقيل في تفسيره : الحجرات : النواحي / المجلة] .

٩ ـ « خدباء » لا « جرباء » :

وأيضاً في ديوان أبي الأسود (ص ٧٠) :

صفحتُ لـه بعـد الأنـاة فرُعتُـهُ   بجرباء لم يعلم لها كيف أرصُـدُ

وسكت الشيخ المحقق عن « بجرباء » بالجيم فالراء ، ولا معنى لها في البيت ، وإنما هي تصحيف « بخدباء » بالخاء المعجمة فالدال المهملة ، وهي الضربة التي لها عَوَر في موضعها . كذلك فسّرها السكّري اذ وردت بعد صفحتين في قول أبي الأسود (ص ٧٢) :

عرضت لـه بعـد الأنـاة فرُعتـه   بخدباء قد ترفضّ عنها المَجاوبُ

أو هي كما يستفاد من القاموس ضربة السيف التي تقطع اللحم دون العظم .

١٠ ـ أ « ذكّروك » أم « ذاكروك » ؟

وأيضاً فيه لأبي الأسود (ص ١١٣) :

لنا جيرة سدّوا المجازة بيننا   فإن ذكّروك السدّ فالسد أكيسُ

و « ذكّروك » بتثقيل الكاف أظنها تحريف « ذاكروك » . وفي تصداق ذلك أنّ السكّري مهّد لهذا البيت ولآخر تلاه بقوله : « كان بين أبي الأسود وبين بعض بني عمه باب يتطرّقون منه ... وإنّ ابن عمه ذلك أراد سد ذلك الباب ... ثم إنه ندم فأراد أن يفتحه ... فأبى أبو الأسود » . فأي معنى للتذكير يصلح لسياق الكلام ؟ وأي حاجة إلى التذكير والباب المسدود يذكّرهم كل يوم خبر سدّه ؟ . أما « ذاكره السدّ » فالمراد منها فاوضه في الباب المسدود طماعة فتحه . يقال : ذاكره الأمر ، وذاكره بالأمر . أما ذاكره الأمر فما جاء في تأريخ الطبري

(٥ / ٣٠٣) : « فقدم على يزيد فذاكره ذلك » . وأما بالأمر ، فما قاله الشريف الرضي في مقدمته لنهج البلاغة (ص ٢١) : « وكثيراً ماأذاكر الاخوان بها »[7] . ويقال : تذاكروا الأمر وتذاكروا به ، وليس هذا موضع شاهدهما .

١١ ـ « أو أكثر » لا « وأكثر » :

وأيضاً فيه لأبي الأسود (ص ١١٦) :

فقلت وبعض الظن يكذب أهله ويصدقهم وأكثر الظن كاذبُهْ

والواو من « وأكثر » تخل بالمعنى والوزن[8] ، وسياق القول يدل على أنّ

---

(7) [وعُرف أبو الحكم المنذر بن عبد الرحمن الأموي الأندلسي بالمذاكرة ، لأنه كان إذا لقي أحداً من اخوانه قال له : هل لك في مذاكرة باب من النحو ؟ فتكرر ذلك منه فلقب به (طبقات النحويين واللغويين للزبيدي : ٢٨٥ ـ ٢٨٦ ، إنباه الرواة ٣ : ٣٢٣ ـ ٣٢٤ ، البلغة : ٢٧١ ـ ٢٧٢) / المجلة] .

(8) [لاإخلال بالوزن ، وإنما دخل الزحاف الحرف الخامس من (مفاعيلن) فأصبحت (مفاعلن) . وفي البحر الطويل « يجوز في كل مفاعيلن إلا التي في الضرب الأول أن تسقط ياؤه فيبقى مفاعلن ويسمى مقبوضاً » (كتاب الكافي للخطيب التبريزي : ٢٦ ، العيون الغامزة : ١٤٧ ، ١٤٨) ، ومن أمثلة زحاف القبض في الطويل قول امرئ القيس في المعلقة :

ترى بعر الأرْآم في عرصاتها وقيعانها كأنه حبُّ فلفلِ

. . . . .

إذا قامتا تضوّع المسك منهما نسيم الصبا جاءت بريّا القرنفل

. . . . .

ويوم عقرت للعذارى مطيتي فيا عجبا من كورها المتحمل

. . . . .

فجئت وقد نَضَتْ لنوم ثيابها لدى الستر إلا لبسة المتفضل

. . . . .

قعدتُ له وصحبتي بين ضارج وبين العذيب بعدما متأملي

. . . . .

ومرّ على القنان من نفيانه فأنزل منه العصم من كل منزل

/ المجلة] .

الرواية الصحيحة « أو » بمعنى « بل » . ومن مجيء « أو » بمعنى « بل » قوله تعالى : « وأرسلناه إلى مائة أو يزيدون » (الصافات / ١٤٧) ، وقول جرير في عدّة أولاده :

كانوا ثمانين أو زادوا ثمانية لولا رجاؤك قد قتلت أولادي

وقول ابن قتيبة في خطبته لأدب الكاتب : « ... غلط أو خطأ » أي : بل خطأ . وقول ابن قتيبة هذا يدلّ على أنّ الخطأ أشد من الغلط .

وكان الشيخ قال في مقدّمته (ص ١١) : « الذي يعتبر أول من وضع النحو » ، ثم قال في بعض حواشيه على الديوان (ص ١٤٤) : « باعتبارها في البيت اسماً ليكن » . وقد مضى القول في « اعتبر » مستوفى (الفقرة ٢) ، فأغنى عن إعادته .

مجلة المجمع (مج ٥٤ / ج١)

١٢ ـ تدّرج معنى « التصويب » :

أختم مقالتي هذه بالإشارة إلى فائتة فاتتني ، فأقول :

ذكر أرباب المعاجم اللغوية معنى واحداً للتصويب ، وهو الحكم بالصواب ، واستشهد غير واحد منهم لذلك بالمقولة : إن أخطأتُ فخطّئني وإن أصبت فصوّبني . وأظن أن هذا هو المعنى القديم له دون غيره ، ذُكر في معجم ثم تناقلته سائر أصحاب المعاجم دون أن يستقروا نصوص أهل العلم في أزمانهم . ومن أجل ذلك ، وأيضاً من أجل ما وقفت عليه من نصوص من كلام القدامى ، نشرت في هذه المجلة الزهراء (مج ٥٤ / ج١) مقالة عنوانها « المعجم الوسيط وقوله في تصويب الخطأ » خطّأت فيها قول هذا المعجم « وصوّب الخطأ : صحّحه » . ثم

زادت عندي النصوص التي تشهد لي حتى جاوزت أربعين نصّاً . على أني وجدتُ من بعدُ ثلاثة نصوص استعملت فيها صوّبه بمعنى صححّه أي أزال خطأه . وهي :

ا ـ قول ابن الجوزي في « أخبار الأذكياء » (ص ٦٦) : « كان بعض العمال واقفاً على رأس أمير ، فأخذه البول فخرج ، فلما جاء قال له : أين كنت ؟ قال : أصوّب الرأي ، يعني أنه لا رأي لحاقن » . وكان هذا أول النصوص الثلاثة التي وجدتها ، فذهب وهمي أول الأمر إلى أنّ « أُصوّب » تحريف « أقرّب » .

ب ـ وقول ابن بطوطة في تحفة النظّار : « والذي يخدم العربة يركب أحد الأفراس التي تجرّها ويكون عليه سرج ، وفي يده سوط يحرّكها للمشي ، وعود كبير يصوّبها به اذا عاجت عن القصد » (مجاني الأدب ١ / ١٣٣) .

ج ـ وقول السيد مرتضى الزبيدي في التاج (مادة : عير) ، وهو تعليقه على منع صاحب القاموس أن يُقال « عيّره بالأمر » بقوله : « فإنه قول العامة ، هكذا صوّبه الحريري في درّة الغوّاص » . فاستعمل « صوّب » بمعنى صحّح مع أنه كان أقرّ معنى التصويب في قول صاحب القاموس : « وصوّبه قال له أصبت » ، وذلك بأن علّق عليه قائلاً : « وتقول إن أخطأت فخطّئني وإن أصبت فصوّبني » . وليس القصد من استعماله التصويب بمعنى التصحيح أنه أراد أنْ يُرخي بعد إحكام ، أو أن ينقض بعد إبرام . وإنما هو سهو . ونحوه وقع لبعض العلماء قبله . وأيضاً يقع في العصر الحديث . وأقدم مستعملي التصويب بمعنى التصحيح من أصحاب هذه النصوص الثلاثة هو ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ .

والمترجح لديّ أن هذا الاستعمال كان مشاعاً على ألسنة العامة في زمنه . ويجوز أن يكون قبله بزمن طويل . فإن كان الذين جاءوا بعد ابن الجوزي من أصحاب المعاجم كابن منظور والصغاني والفيروزأبادي يعرفونه كان حقّاً عليهم أن ينبهوا عليه ، قائلين بخطئه اعتماداً على قول من تقدمهم ، أو بصحته أخذاً بالتدرّج اللغوي الطبيعي .

وفذلكة القول : أن تخطئتي المعجم الوسيط على الوجه المذكور كانت فائتة ، لأنها بنيت على استقراء لم يتم . وأن نصّ هذا المعجم : « وصوّب الخطأ صحّحه » فيه بعض الصحة . وقد يحتاز كمال صحته لو أُثبت فيه مامعناه « وصوّبه : يستعمل بمعنى عدّه صواباً ، وهو أصل ، وبمعنى صحّحه ، أي أزال خطأه ، وهو مولد . واختص قولهم في العصر الحديث (تصويب الخطأ) بمعنى تصحيحه . » . وأن أصحاب المعاجم الذين أعقبوا ابن الجوزي فاتهم أن يشيروا إلى استعمال التصويب بمعنى التصحيح ، أي إزالة الخطأ .

وأنا اذ أضع فائتتي وفوائت غيري بين يدي القارئ ، أرجو أن يحيط بهنّ فضلُه ، وأن يوفي عليهنّ كرمُه . وكذلك هو رجائي إن قدّمت إليه فوائت أُخر . فلكلّ مشتغل بالعلم هَفَوات ، كما لكل جواد كَبَوات وهيهات أن نجد من حاز العلم بطَرَفيه ، والتحف بمطرفيه .

لندن : صبحي البصام

إصلاح خطأ واستدراك

وقع في مقالة الأستاذ صبحي البصام « الملاحظ في حيوان الجاحظ » المنشورة في العدد الرابع من المجلد ٥٩ بعض الأخطاء المطبعية ، وإلى القارئ الكريم صوابها :

ص	س	الصواب
٨٠٦	٥ من أسفل	التعابير التي حملها إلينا
٨٠٧	١ من أسفل	بله لم أُجر
٨١٢	٥	من أن في مقدور أفعى
٨١٥	حاشية (٦)	يقرأ الرسالة بكمالها

هذا وقد بعث الأستاذ البصام إلى المجلة بحاشية صغيرة هذا نصها :

(ص ٨١٠ س ٨ ، - قوله « له نَعَل لا يطّبي ... البيت » مذكور في كتاب معاني القرآن للفراء (٢ / ١١٢) برواية « لا تطبي » بالتاء لا الياء . وكنت نقلت البيت من مرجع آخر لا أتذكره[1] .

- ومن أفضل الشواهد لإسكان ميم « الخَمَر » - وكان ندّ عني - قول ذي الإصبع العدواني ، وقد أسكن اللام من « فَلَك » (الديوان ص ٥٥) :

والشمس ففي رأس فَلْكها انتصبت يرفعها في السماء ماارتفعا

لأن كلتا الكلمتين بفتح ففتح) .

---

(1) [أثبت الدكتور إحسان عباس محقق الديوان (ديوان كثير : ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٥٤٧ ، ٥٩٩) مختلف روايات بيت كثير في المصادر ، وخرّجه في : البيان والتبيين للجاحظ ٣ : ١٠٩ ، ١١٢ ، والحيوان ١ : ٢٦٦ ، وخزانة الأدب ٤ : ١٤٧ ، والواحدي : ٦٣٢ ، والمعاني الكبير لابن قتيبة : ٤٨٧ ، والفسر في شرح ديوان المتنبي لابن جني ٣ : ٢٣٩ أ (مخطوطة قونية) ، والتاج (نعل) .

وخرج البيت محقق كتاب معاني القرآن للفراء في الخصائص لابن جني ٢ : ٩ / المجلة] .

القصيدة العربية وطقوس العبور
دراسة في البنية النموذجية

د . سوزان ستيتكيفيتش
جامعة شيكاغو

مقدمة

من المعروف ، بل من المسلَّم به ، أنّ القصيدة العربية التقليدية مبنية على شكلٍ ثلاثي مكوّن من النسيب والرحيل والفخر / المديح ، ومن الصور الشعرية الخاصّة بكلّ جزء من هذه الأجزاء . ومع ذلك ما يزال معنى هذا القالب لغزاً من ألغاز الأدب العربي ولانزال نتساءل : لماذا كان هذا القالب الثلاثي يسيطر على الخيال والإنتاج الشعريين من العصر الجاهلي حتى بداية قرننا هذا ؟ لم يكن سبب ذلك ضيق الخيال الخلاّق عند الشعراء العرب ، كما ادّعى بعض النقاد بل الحقيقة أن قواعد الشعر العربي وقوانينه الشكلية والمعنوية (أو ما يسمى بـ « عمود الشعر ») فُرِضَت على الشاعر لغاية أنّ ما خرج على مفهوم القصيدة ـ أو لم يلمّح اليه بطريقة ما ـ لم يعتبر شعرا . وهذا ما يفسّر لنا ، مثلاً ، الهجوم النقدي ضد أبي تمام والمتنبي ، وكان هذا الهجوم من حيث المعنى ، أي الصورة الشعرية . أما من حيث الشكل ، أي الهيكل الثلاثي ، فليس كل ما يسمّى بقصيدة يوافق هذا النمط موافقة تامة ، بل تختلف عنه قصائد كثيرة ، إما من حيث مضمون أجزاء الهيكل أو من حيث كال

الهيكل . ولكننا مع ذلك نستطيع القول ان كل قصيدة عربية تشير أو تلمّح إلى مفهوم القصيدة الثلاثية بطريقة ما . فيشترك الرثاء والهجاء ، مثلاً ، بالرغم مما يختلف فيهما من موضوع الجزء الثالث (وما يترتب على ذلك من تغيرات في الجزأين الأولين) في ثلاثية القصيدة ؛ وحتى هذه الاختلافات في الموضوع ، حسب ابن رشيق ، ليست إلا التعبير غير المباشر (عن طريق انتقال الكلام إلى الماضي أو النفي) عن مفاهيم المدح ، فيقول : إن « الشعر كله في ثلاث لفظات .... فاذا مدحْتَ قلتَ أنت ، وإذا هجوت قلت لست ، وإذا رثيت قلت كنت »[1] (ونستطيع أن نضيف إلى هذه الثلاث رابعة : « وإذا فخرت قلت أنا ») .

أما القصيدة الناقصة شكلاً ، أي ما يسمى بقطعة أو مقطوعة أو قصيدة قصيرة ، فهي ظاهرة يمكننا أن نفسرها من وجهين : أولهما ، وهو الوجه المعروف ، أن القصيدة القصيرة الناقصة البناء لم تكن أصلاً قصيدة مستقلة ، بل هي بقية قصيدة طويلة مفقودة متكاملة البناء . أما الوجه الثاني ، فهو أن القطعة ليست بالضرورة بقيةً لقصيدة مفقودة ، بل هي قصيدة ناقصة البناء ولكنها بالرغم من ذلك نُظِمَت وفُهِمَت في ضوء قالب القصيدة الثلاثي . وعلى هذا نستطيع القول ان هذه القصائد وإن اختلفت شكلاً أو موضوعاً عن القصيدة الثلاثية ، فهي مع ذلك تشترك معها في مفهوم هذا البناء ، وهذا بإحدى طريقتين : إما بصفتها جزءاً من الكل ـ أي المقطوعة ـ أو بصفتها تنويعات على هذا البناء الأساسي عن طريق نقل الكلام إلى الماضي أو النفي ـ أي الرثاء والهجاء . فليست القصيدة الثلاثية قالباً لنظم الشعر العربي فحسب ، إنما هي أساس لاستيعاب الشعر العربي .

وعلى الرغم من أن النُقّاد القدماء اتخذوا هذا القالب الثلاثي مقياساً عاماً للشعر العربي ، فإنهم لم يناقشوه مناقشة توضّح العلاقات بين أجزائه ، فما قاله ابن قتيبة عن القصيدة ليس إلا وصف المواضيع العامة ، فحسب رأيه : ليس النسيب إلا حيلة جاذبة تلفت نظر المتلقي ـ أي وسيلة إغراء ، الخ[٢] أما تشبيه القصيدة بالجسم الإنساني كما نجده عند الحاتمي ، فيبدو أنه لم يقصد بذلك إلا توازن أجزاء القصيدة وتناسبها دون ما إشارة إلى علاقات دلالية بينها[٣] ، وما عدا ذلك فنجد النقاد القدماء غافلين أو متغافلين عن موضوع بناء القصيدة ومركّزين جهودهم على تحليل الأبيات أو المعاني المنعزلة[٤] .

أما في عصرنا هذا ، فنتيجةً لهذه الغفلة من جانب النقاد القدماء ، رفض بعض النقاد المحدثين وجود القصيدة كقالب ذي بناء دلالي مترابط الأجزاء ؛ فمنهم من استبدلوا بقالب القصيدة كأساس وحدة القصيدة أو تماسكها أسساً أخرى مثل الوحدة العضوية عند كولريدج (Coleridge) أو الثنائية الضدية عند البنيويين ، ومنهم من أنكروا أي وحدة شعرية في القصائد العربية البتة[٥] . ولكنني أرى عدم ـ أو قلة ـ اهتمام النقاد القدماء بقالب القصيدة لا يعني عدم وجود هذا القالب كبناء عميق مولد للشعر العربي ، بل أعتبره أمراً مسلّما به عند الشعراء العرب والنقاد القدماء سواء كانوا على وعي به أم لم يكونوا ، وبالإضافة إلى ذلك ، فعلينا أن نضع في الاعتبار أن النقاد القدماء كانوا منقطعين (حسب اعتبارهم)[٦] من ينابيع الشعر القديم . ولكن لا يفضي ذلك حتمياً إلى انقطاعنا نحن عن الجاهلية أكثر منهم ، بل يمكننا عن طريق استغلال ما قد قدّمته لنا العلوم الحديثة من المعلومات التاريخية والآثارية واللغوية

(خاصة على أساس اللغويات المقارنة) ومن النظريات الأدبية والنفسانية والأنثروبولوجية ، أن نقترب من ينابيع الشعر الجاهلي أكثر من النقاد القدماء وحتى أن نمتح منها .

أما البحث الراهن فسأركّز فيه جهودي على محاولة تفسير قالب القصيدة التقليدية وسيطرته العجيبة على كل من الخيال والإنتاج الشعريين على ضوء طقس العبور (rite of passage) كما صاغه الأنثروبولوجي فن جنب (van Gennep)(٧) ، وأرمي من تطبيق هذا النموذج الشعائري على القصيدة العربية إلى إثبات أنّ قالب القصيدة ليس قيداً شكلياً يقيّد الخيال الشعري ، بل هو أساس نمطي يسمح للشاعر بأن يعبّر عن تجربته الشخصية من خلال شكل ذي أبعاد نفسية وقبلية وطقسية وأُسطورية في نفس الوقت . وأريد أن أوكّد في البداية على أن تطبيق نموذج طقوسي معين على القصيدة العربية لا يعني اختزال العمل الفني إلى طقسٍ ما ، بل هو منهج تفسير سيكشف عن أبعاد فنية وغير فنية للقصيدة مازالت ، حتى الآن ، مخفية . والجدير بالذكر أيضاً أن غرض هذه التجربة النقدية ليس ربط تحليل القصيدة بهذا النموذج بطريقة ضيقة ، بل هو محاولة لإدخال نقد القصيدة في السياق الأوسع للنقد النمطي (archetypal criticism) .

فما هي طقوس العبور وما بناؤها ؟ فطقوس العبور حسب فيكتور تورنر (Victor Turner) هي تلك الطقوس التي تعبر عن انتقال شخص أو مجموعة أشخاص من مكانة اجتماعية معينة إلى مكانة اجتماعية أخرى ، معينة أيضا(٨) . فهي تَتِمُّ عند كل نقطة في الحياة الاجتماعية تتغير فيها المكانة ، كالولادة والزواج والموت ، وعلى سبيل المثال السبوع ،

والتعميد ، والختان والعرس والجنازة . وأبرز هذه الطقوس وأوسعها انتشارا تلك التي تسمى بطقوس الانتماء (rites of initiation) ، وهي ترمز إلى انتقال العابر ـ أي الشخص الذي يُمَارَسُ عليه طقسُ العبور ـ من الطفولة إلى الرجولة ، أو بعبارة أخرى ، الطقوس التي يصبح الطفل عبرها عضواً ناضجاً في المجتمع . وقد درس الانثروبولوجيون حتى العقد الأول من هذا القرن طقوس العبور هذه في أشكالها المتنوعة وفي مجتمعاتٍ متعددة ، حيث استنبط « فن جنب » من دراسته لمظاهر هذه الطقوس المختلفة نموذجاً وحيداً . فحسب نظريته يتكون كل طقس عبور من ثلاثة أجزاء أو ثلاث مراحل : أولاها الفراق (separation) أي انقطاع العابر من مكانته السابقة في المجتمع ؛ وثانيتها الهامشية (marginality) أو العتبية (liminality) ، أي طور انتقال يقضيه العابر على هامش المجتمع ، وهي حالة وسط بين المرحلتين السابقة واللاحقة . وفي هذه المرحلة لا يملك العابر أية مكانة اجتماعية معينة بل يعيش خارج المجتمع . ويؤكد « فيكتور تورنر » وأتباعه أن العابر في هذه الفترة يعيش مرحلة « بين بين » ، أو بعبارة أفصح ، في مرحلة (غير ثابتة وغير معينة) بين مرحلتين (ثابتتين معينتين) ، ولذلك نجد أن الرموز المسيطرة على هذا الجزء من الطقس تعبر عن الغموض وعدم الاستقرار كما تشير أيضاً إلى سلوك غير اجتماعي أو ضد المجتمع ، على سبيل المثال : القفر والصحراء ، الليل والظلام ، الحيوانات الوحشية والتصرف الإجرامي[٩] . ويتعرض العابر في طور الانتقال هذا للصعوبة والخطر والموت . وعلى هذا الأساس ، لاحظت ماري دوغلاس (Mary Douglas) أن ابتلاء العابر وامتحانه في هذه المرحلة من الطقس عبارة عن عملية الموت والبعث الرمزية ، أي عن طقوس التدنيس والتطهير[١٠] . أما المرحلة الثالثة ،

فهي إعادة التجمع في المجتمع أو إعادة الاندماج في المجتمع (reincorpora-tion, reaggregation) - حيث يحرز العابر في هذه المرحلة مكانةً ثابتة معينة جديدة ، فيتمتع بالحقوق المترتبة على هذه المكانة ويتحمل المسؤوليات المتعلقة بها . فهذه هي المراحل الثلاث التي حسب صياغة الانثروبولوجيين تشكّل طقس العبور وتحدد رموزه . أما العلاقات بين هذه المراحل فلنؤكد أولاً ما لاحظه بيير فيدال-ناقاي (Pierre Vidal-Naquet) عن العالم الإغريقي القديم ، أي أن الإغريق القدماء كانوا يعبّرون عن الانتقال من الطفولة إلى البلوغ في الشعائر وفي الأساطير بطريقة ما يسميها فيدال ناقاي « قانون القلب المتناسق » (law of symmetrical inversion)[11] ومعنى ذلك في هذا الصدد أن الضدية الثنائية كما نعرفها في البنيوية فعالة بين مرحلة الهامشية من جهة ، وبين مرحلتي الفراق والتجمع من جهة أخرى : أي ثمة تقابل بين مرحلة الهامشية (طور الانتقال الغامض خارج المجتمع وضدّه) وبين مرحلتَي الطفولة والبلوغ المتعلقتين بمكانة اجتماعية معينة . وهناك تقابل آخر بين المرحلة الأولى : الطفولة والانقطاع عنها ، والثالثة إعادة التجمع في المجتمع كرجل ناضج . ذلك بأن الطفل لا ينتج ولا ينجب ، بل هو عالة على المجتمع ، في حين أن الرجل البالغ منتج ومنجب ومسؤول عن إعالة القبيلة وعن الدفاع عنها . ومع أن هاتين المرحلتَيْن تشتركان في كونها عبارة عن مكانتَين اجتماعيتَين معينتَين ، فإن الطفولة مرحلة موقتة تنتهي في الفراق او الانقطاع ، ولا بد للعابر من أن يخرج عنها ولا يعود إليها ؛ في حين أن مرحلة النضج على العكس من ذلك ، حالة مستقرة يدخلها العابر ولا يخرج منها . ومعنى ذلك أن مرحلة الفراق عبارة عن الماضي المفقود ؛ أما مرحلة التجمع فهي عبارة عن الحاضر المستمر .

ومن أسس هذه الضدية الثنائية أيضا العلاقة الجدلية بين الطبيعة والحضارة ، هذه العلاقة التي يعبر عنها كلود ليفي ـ شتراوس (Claude Lévi-Strauss) بطريقة استعارية بـ « النيء » و « الناضج »[١٢] ونستطيع ان نفسر هذه الاستعارة بالقول إن المواد الخام في حالتها الطبيعية ليست ملائمة لأن يستخدمها البشر أو المجتمع ، وإنما تصبح قابلة للاستخدام بعد أن تعالَج معالجة تحضير ، فنقول مثلا إن اللحم النِّيء ليس ملائما للأكل حتى يتحول بعملية بشرية حضارية ـ أي الطبخ ـ من مادة طبيعية خام إلى مصنوع حضاري قابل للأكل ، أي اللحم الناضج . وكذلك يمكننا القول ان الطفل هو أيضا نوع من مادة خام يتحول بوسيلة طقس العبور إلى مصنوع حضاري يستطيع المجتمع أن يستفيد منه ، أي يصبح إنساناً بالغاً ناضجاً .

١

وعندما ننتقل إلى القصيدة العربية نجد أن التوازي بين النموذج الثلاثي لطقس العبور وبين القالب الثلاثي للقصيدة ليس صعب الإدراك . فسأبتدئ هذا البحث بتحليل معلقة لبيد باعتبارها قصيدة معروفة ، ومن خير أمثلة القصيدة العربية الكاملة في العصر الجاهلي :

١ عَفَتِ الدِّيارُ مَحَلُّها فمُقامُها ... بمِنى تأبَّدَ غَوْلُها فرِجامُها

٢ فمَدافِعُ الريَّانِ عُرِّيَ رَسْمُها ... خَلَقاً كما ضَمِنَ الوَحِيَّ سِلامُها

٣ دِمَنٌ تَجَرَّمَ بعد عَهْدِ أنيسِها ... حِجَجٌ خَلَوْنَ حَلالُها وحَرامُها

. . . .

١٦ بل ما تَذَكَّرُ مِن نَوارَ وقد نأتْ ... وتقطَّعتْ أسبابُها ورِمامُها

١٧ مُرِّيَّةٌ حَلَّتْ بفَيدَ وجاورَتْ ... أَهْلَ الحِجازِ فأينَ مِنْكَ مَرامُها

نرى في كلٍّ من عفاء الأطلال وتأبُّد الديار وقطع الأسباب ومضي الزمان ما يشير إلى انقطاع الشاعر عن مرحلةٍ سابقة ، وما يعبّر عن تقهقر الحضارة أمام القوى الطبيعية . ويعبر الشاعر عن نفس المعنى في وصفه لفراق الظعن فهو يشبّه النساء بالبقر الوحشي والظباء فيصفهن بعد ذلك بأنهن ينسجمن في عالم الطبيعة حتى يندمجن ، هن وهوادجهن ، في أشجار منعطفات وادي بيشة وأحجارها :

١٤ زُجَلاً كأنّ نِعاجَ تُوضِحَ فوقَها وظِباءَ وَجْرَة عُطَّفاً أرْآمُها
١٥ حُفِزَت وزايلَها السَّرابُ كأنّها أجزاعُ بيشَةَ أثْلُها ورِضامُها

ويقلب الشاعر عملية توحُّش الحضارة هذه في وصفه الطبيعة وكأنها قد تحضرت :

٨ وجَلا السُّيولُ عن الطُّلول كأنَّها زُبُرٌ تُجِدُّ متُونَها أقْلامُها
٩ أو رَجْعُ واشمةٍ أُسِفَّ نَؤورُها كِفَفاً تَعَرَّضَ فوقهُنَّ وِشَامُها
١٠ فَوقَفْتُ أسألُها وكيف سُؤالُنا صُمّاً خَوالدَ ما يُبِينُ كَلامُها

فبطريقةٍ لا تخلو من اللغز وحتى التهكّم ، يصف الشاعر الطبيعة في عملية محو الطبيعة للحضارة بفعلين يعبّران بصفة معينة عن أعمالٍ حضارية أو بشرية صرف ، أي بالكتابة والوشم ، هذين الفعلين اللذين يشيران في نفس الوقت إلى ما لا يُمْحَى ولا مفرّ منه ، أي القدر . والرسالة الخالدة هذه (البيت ٨) هي عدم خلود الإنسان . فبقدر ما تُمْحَى سماتُ الحضارة تصبح الرسالةُ أوضح وأثبت . وليس إدراك الشاعر لهذه الحقيقة إلا عبارة عن الأكل من فواكه شجرة المعرفة . وذلك أنه يدرك أنه ليس بخالد ولا مستمر إلا عن طريقة الإنجاب والإنتاج ،

فيصبح خروج الشاعر - أو إخراجه - من الجنة أمراً لا مفر منه . فبينما كانت النبتات تزدهر والظباء والنعام تطفل في طهارة الجنة وبراءتها ، كُتِبَ على الإنسان أن يُطْرَدَ من هذا الفردوس ولا يعود إليه :

٤ رُزِقَتْ مَرَابيعَ النُّجومِ وصَابَها وَدْقُ الرَّواعِدِ جَودُها ورِهامُها

٥ مِنْ كُلِّ سارِيةٍ وغادٍ مُدْجِنٍ وعَشِيّةٍ مُتَجاوبٍ إرْزامُها

٦ فعَلاَ فُروعُ الأَيْهُقانِ وأَطْفَلَتْ بالجَلْهَتَينِ ظِباؤُها ونَعامُها

٧ والعِينُ ساكنةٌ على أَطْلائها عُوذاً تَأَجَّلُ بالفضاء بِهامُها

. . . .

١١ عَرِيَتْ وكانَ بها الجميعُ فأَبْكَروا مِنْها وغُودِرَ نُؤْيُها وثُمامُها

١٢ شَاقَتْكَ ظُعْنُ الحَيِّ حِينَ تحمَّلوا فتكنَّسُوا قُطُناً تَصِرُّ خيامُها

١٣ مِن كُلِّ محفوفٍ يُظِلُّ عِصِيَّهُ زَوجٌ عليه كِلَّةٌ وقِرامُها

ونرى في المنسوجات المزدوجة التي تغطّي هوادج الظعائن وهن يغادرن ما يذكّرنا بأوراق التين التي غطّى بها آدم وحواء سوأتَيْهما ، أي رموز الحياء والحضارة . ومن الملاحظ التقابل بين عري الأطلال أو تعريتها (في البيتين ٢ و ١١) وبين تغطية الإنسان (في البيتين ١٢ و ١٣) الذي يعبر الشاعر من خلاله عن الضدية الثنائية بين النّيء والناضج ، بين الطبيعة والحضارة . ونرى الشاعر يطبّق « قانون الانقلاب المتناسق » (توحش الحضارة × تحضر الطبيعة) في كل هذه الصور ، وهو يشير بذلك إلى انقلاب النظام الاجتماعي : الخروج من المرحلة الأولى أو الانقطاع عنها ، أي ما يقابل « الفراق » في طقس العبور .

ولصورة الأَطلال في القصيدة العربية ، بالإضافة إلى ما يشير إلى طرد من جنة الطفولة والبراءة والطبيعة أبعاد أخرى تشير هي أيضاً إلى

الماضي المفقود . فهناك البعد الاجتماعي المناخي البدوي ، أي ضرورة الانتقال من مكان إلى مكان بحثا عن الماء والمرعى حسب دورة فصول السنة . وهناك أيضاً البعد الحضاري التاريخي ، وذلك أن العرب في العصر الجاهلي كانوا يعيشون في بقايا حضارات عريقة منهارة وآثارها . ويثبت ما جاء في القرآن الكريم عن سد مأرب أن العرب لم ينسوا جذورهم الراسخة والمستقرة بل عاشت ذكرى هذا الماضي المفقود وكأنها ذكرى الجنة : ﴿ لقد كان لِسَبَإٍ في مسكنهم آيةٌ جنتانِ عن يمينٍ وشِمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدةٌ طيبةٌ وربٌّ غفور ● فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيلَ العَرِم وبدَّلْناهم بجنَّتَيْهم جنَّتَيْن ذواتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وأَثْلٍ وشيءٍ من سِدْرٍ قليل ● ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكَفُور ● وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرىً ظاهرةً وقدَّرنا فيها السيرَ سيروا فيها لياليَ وأيَّاماً آمنين ، ﴾ [سورة سبأ : ١٥ ـ ١٨] .

فبوسع صورة الأطلال أن تشير بطريقة مجازية إلى عصر ذهبي ، تاريخياً كان أم أسطورياً ، وبوسعها أيضا أن تعبّر في نفس الوقت عن اهتمامات أكثر شخصيةً ومباشرةً ، كما نرى في آخر مقدمة معلقة لبيد :

٢٠ فاقْطَعْ لُبانةَ مَنْ تَعَرَّضَ وَصْلُه ولَشَرُّ واصلِ خُلَّةٍ صَرَّامُها

٢١ واحْبُ الُمجامِلَ بالجزيلِ وصُرمُهُ باقٍ إذا ضلعت وزاغ قِوامُها

واذا انتقلنا إلى الرحيل نرى الشاعر بين موقفين معينين ، أي بين أطلال الديار في المقدمة من جهة ، ومن جهة أخرى موطن القبيلة في الفخر . فنستطيع القول : إن الرحلة في القصيدة ، كرحلة الهامشية في طقس العُبور ، هي طور انتقال بين مرحلتين . فالشاعر في هذا الجزء من القصيدة ، كالعابر في مرحلة الهامشية ، ليس في مكان ثابت وإنما هو على

العكس من ذلك ، يقطع قفرا مُوحِشا تهدّده فيه أخطارٌ ومتاعبُ ، ومع ذلك فإن مطيته ، الناقة ، هي التي تلوّح إلى نجاحه النهائي في هذا الامتحان وإلى وصوله إلى موطن القبيلة ، تلك الناقة التي تجسّد القدرة على اختراق القفار وتحمُّل الصعوبات والحنين إلى الموطن . وهي ترمز من جهة إلى نية الشاعر وعزمه ؛ ومن جهة أخرى ، بصفتها أساس الحياة القبلية الاقتصادية والطقسية ، إلى القبيلة نفسها .

ويبدو أن إلحاح الشاعر الجاهلي على الوصف المفصَّل لخصائص ناقته الجسدية والمزاجية ، خاصة لضروب مشيها ، يرجع إلى قلقه أو إلى اهتمامه بمَقْدِرته الجسدية والنفسية على رحلة الانتقال من أطلال الديار الى موطن القبيلة ، أي من الطفولة الى الرجولة . وعودا الى معلقة لبيد ، فلم يصف الشاعر رحلته بطريقة مباشرة بل وصفها من خلال وصفه للناقة ومن خلال التشبيهَيْن الطويلَين اللذين يشبّه الناقةَ فيهما بكل من الأُتان والبقرة الوحشية ، وسنرى أن كل هذه الفقرات مبنيةٌ بطريقة استعارية على نفس النموذج الذي بنيت عليه القصيدة ككل .

٢٢ بطَليحِ أسْفارٍ تَرَكْنَ بَقيَّةً ... منها فأحنَقَ صُلبُها وسَنامُها

٢٣ فإذا تَغَالَى لَحمُها وتحسَّرتْ ... وتقطَّعَتْ بعدَ الكَلال خِدامُها

٢٤ فلَها هِبَابٌ في الزِّمامِ كأنَّها ... صَهْباءُ خَفَّ معَ الجَنوب جَهامُها

في هذه الأبيات ينتقل الشاعر من انقطاع صلة الصداقة (البيت ٢١) الى وصف وسيلة الانقطاع ، أي الناقة . فيصف ضمورها والصعوبات التي تعانيها حتى ينتهي إلى تشبيه سرعة سيرها بسير سحابة حمراء قد هراقت ماءها . ونرى في هذه الصورة عبارة عن جدب الهامشية وتعبها بعد الانقطاع عن خصب المقدمة ونعمتها .

أما تشبيه الناقة بالأتان (الأبيات ٢٥ ـ ٣٥) فنجد في البيت الأول ما يدلّ على الخصب والحياة ويؤكّد القوة الحيوية ، أي امتلاء ضرع الأتان باللبن وحملها . ولكن سرعان ما تُرْغِمُ دورة الفصول الأتانَ والعير على الجولان بحثا عن الورد والمرعى ، فنرى في الأبيات من ٢٦ حتى ٣٢ ما يقابل صورة الحياة والخصب في البيت ٢٥ حيث يواجه الحماران الوحشيان في رحلتها الأخطار والمتاعب من القفار ، والصيادين ، والجوع والجروح :

٢٧ بأَحِزَّةِ الثَّلَبوتِ يَرْبَأُ فَوقَها قَفْرَ المَراقِبِ خَوْفُها آرامُها

٢٨ حَتَّى إذا سَلَخَا جُمادَى سِتَّةً جَزْءاً فطال صِيامُه وصِيامُها

. . . .

٣٠ ورَمَتْ دَوابرَها السَّفا وتَهَيَّجَتْ رِيحُ المَصَايِفِ سَومُها وسَهَامُها

ومما يشير أيضاً إلى اليبس والجدب وعدم الخصب تشبيه الغبار المضطرب بقوائم الأتان والعير وظلالها بدُخان نار أوْقدت بخشب يابس فتنتشر بسرعة :

٣١ فتنازَعا سَبِطاً يَطيرُ ظِلالُه كدُخانِ مُشْعَلَة يُشَبُّ ضِرامُها

٣٢ مَشْمولةٍ غُلِثَتْ بنابتِ عَرفَجٍ كدُخانِ نارٍ ساطعٍ أَسْنامُها

وفيا بعد ذلك مباشرة (في البيتين ٣٤ و ٣٥) نرى الأتان والعير وهما يصلان إلى الماء ـ أي ما يقابل صورة القفر والنار التي سيطرت على الجزء الأوسط من هذه الفقرة ـ حيث يخوضان الغدير الذي تنمو فيه النبتات المائية الخصبة الوافرة :

٣٤ فتوسَّطَا عُرْضَ السريِّ وصَدَّعَا مَسْجُورةً مُتجاوِراً قُلاَّمُها

٣٥ مَحْفوفةً وَسْطَ اليَرَاعِ يُظِلُّها منه مُصَرَّعُ غابةٍ وقِيامُها

ونستطيع أن نستنبط من هذا التشبيه الطويل نموذجاً ثلاثياً يوازي نموذج طقس العبور، فهناك ـ ١ ـ وصف الخصب (اللبن والحمل) ، فالانقطاع عنه ؛ ـ ٢ ـ فوصف طور انتقال على هامش الحياة والجولان في القفر والتعرُّض للمتاعب والأخطار ؛ وأخيراً ـ ٣ ـ الدخول مرة أخرى في حالة الحياة والخصب ، أي خوض الحمارين غدير الماء ، فقد نسمي مثل هذا التشبيه المستطرد « قصيدة ضمن القصيدة » ذات وظيفة دلالية ، أي تكرار الرسالة الشعرية الأساسية وتأكيدها .

ويمكننا كذلك أن نستنتج نفس النموذج من تشبيه لبيد لناقته بالبقرة الوحشية ، ففي هذه البقرة الوحشية التي تطوف وهي منقطعة عن الصوار والتي قد وقع طفلها فريسة للذئاب الكواسب عبارة عن الانقطاع أو الفراق عن المجتمع :

٣٦ أَفَتلكَ أَمْ وحشيّةٌ مَسْبوعةٌ خَذَلَتْ وهاديَةُ الصّوارِ قِوامُها
٣٧ خَنْساءُ ضيَّعتِ الفَرِيرَ فلم يَرِمْ عُرْضَ الشَّقائِقِ طَوفُها وبُغامُها
٣٨ لمعَفَّرٍ قَهْدٍ تنازعَ شِلْوَهُ غُبْسٌ كَواسبُ لا يُمَنُّ طَعامُها

وبعد ذلك نجد الشاعر يستخدم الرموز نفسها التي ذكرها الأنثروبولوجيون بصدد مرحلة الهامشية : الليل والظلام ، الخوف والخطر :

٤٠ باتَتْ وأَسْبَلَ واكِفٌ مِن دِيمَةٍ يُرْوِي الخَمائِلَ دائِماً تَسْجامُها

. . . .

٤٢ يَعْلُو طَرِيقَةَ مَتْنِها مُتَواتِرٌ في لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجومَ غَمامُها

. . . .

٤٧ فَتَوَجَّسَتْ رِزَّ الأنيسِ فَرَاعَهَا عن ظَهْرِ غَيْبٍ وَالأَنِيسُ سَقامُها

٤٨ فَغَدَتْ كِلا الفَرْجَيْنِ تَحْسِبُ أَنَّهُ مَوْلَى المَخَافَةِ خَلْفُهَا وأَمَامُهَا

ونرى تضاؤل قوى الخصب والحياة من الجهة الجسمية وتدهور الحالة المعنوية من الجهة النفسية في صورة يأس البقرة وترددها في بحثها الخائب عن طفلها حتى ينقطع لبنها في آخر الأمر :

٤٥ عَلِهَتْ تَرَدَّدُ في نِهَاءِ صُعَائِدٍ سَبْعاً تُؤاماً كامِلاً أَيَّامُهَا
٤٦ حَتَّى إذا يَئِسَتْ وَأَسْحَقَ حالِقٌ لَمْ يُبْلِهِ إرْضاعُها وَفِطامُهَا

ففي كل هذه الصور ما يشير إلى الوظيفة الأساسية لمرحلة الهامشيه في طقس العبور ، أي نحول العابر الجسدي والنفسي . أما الجزء النهائي لهذا التشبيه ، فنجد فيه تغلُّب البقرة الوحشية على اليأس والتردد والخطر ، أي تغلب الحياة على الموت ، ومن الملاحظ اختيار الشاعر الكلمات بالذات التي تقابل اليأس والتردد ، أي اليقين (البيت ٥١) والقصد (البيت ٥٢) :

٥١ لِتَذُودَهُنَّ وأَيْقَنَتْ إنْ لم تَذُدْ أَنْ قَدْ أَحَمَّ مِنَ الحُتُوفِ حِمامُها
٥٢ فَتَقَصَّدَتْ مِنْهَا كَسَابِ فَضُرِّجَتْ بِدَمٍ وَغُودِرَ في المَكَرِّ سُحَامُها

ومواجهةُ الموت هذه هي حسب ملاحظة « ماري دوغلاس » التجربة المحورية لطقس العبور والتعبير الأساسي عن الموت والبعث الرمزيَين[١٣] . والجدير بالذكر في هذا الصدد أن البقر كان ـ وفي بعض الأحيان لا يزال ـ الحيوان المضحى به أو الحيوان الطوطمي في عدة حضارات مجاورة للعرب من الفرس والإغريق والمصريين ، فأمامنا إمكانيات واسعة لدراسات مقارنة بحثاً عن روابط بين دور البقرة الوحشية في القصيدة العربية ودور البقر عامة في مراسم هذه الحضارات وأساطيرها .

ويرجع الشاعر في آخر الأمر إلى الناقة نفسها ليختتم الرحلة بصورة مكثفة تعبر عن مَشقَّة الهامشية ، ويعبر عن انقلاب النظام الطبيعي (أي تحضر الوحش) بطريقة استعارية ، وهذا بوصفه لوامع السراب وكأنها ترقص والإكام وكأنها تلبس أردية :

٥٣ فَبِتِلْكَ إِذْ رَقَصَ اللَّوامِعُ بِالضُّحَى وَٱجْتَابَ أَرْدِيَةَ السَّرَابِ إِكامُها

٥٤ أَقْضِي اللُّبانَةَ لا أُفَرِّطُ رِيبَةً أَوْ أَنْ يَلُومَ بِحاجَةٍ لُوّامُها

ومن الملاحظ ههنا أن الشعراء العرب يستعملون وقت الضحى بالإضافة إلى الليل تعبيراً عن الهامشية ، وسبب ذلك أن الضحى في الصحراء مع شدة أشعة الشمس وحرارتها ولوامع السراب يعبر مثل الليل عن الصعوبة والخطر والغموض وعدم الاستقرار .

وخلاصة القول في هامشية الرحيل أن الشاعر في هذا الجزء من القصيدة ليس بريئاً يعيش في الفردوس الطبيعي الذي وصفه لنا في المقدمة ، ولا بالغاً يُعِيل القبيلةَ ويدافع عنها ، بل هو في مرحلة انتقالية ، منقطعٌ عن الجنة والماضي من جهة ، وعن القبيلة من جهة أخرى .

وإذا غادرنا الرحيل إلى الجزء الثالث من القصيدة ، أي الفخر ، نرى الشاعر وهو يحتفل بالحياة الجماعية وتحمُّله للمسؤولية فيها ، وكما اعتبرنا قطع الأسباب علامة للفراق والانقطاع (في البيتين ١٦ و ٢٠) نجد في صورة وصل الأسباب علامة تدل على اندماج العابر ودخوله في المجتمع من جديد وإعادة ربط العلاقات الاجتماعية :

٥٥ أَوْ لم تَكُنْ تَدْري نَوارُ بِأَنَّني وَصّالُ عَقْدِ حَبائِلٍ جَذّامُها

ويفتتح الشاعر جزء الفخر بوصف تزويده الخمر لأصحابه ، وهو يشير بذلك إلى نهاية فترة الانتقال الفردي الصعب ، وإلى دخوله من جديد إلى المجتمع البشري النعيم ، وأن الخمر في حضارات الشرق الأوسط القديمة بصفة عامة ، وفي حضارة العرب الجاهليين بصفة خاصة ، مادة ذات أبعاد طقسية ورمزية متعددة . فلها دور في كل من طقوس التضحية والقربان والثأر ، وعقد القسم بصفتها بديلاً للدم أو رمزاً له ، كما قد لاحظ روبرتسون ـ سميث (Robertson Smith)[١٤] . وللصبوح (شرب الصباح) أيضاً وجه طقسي فهو يلعب دور وجبة جماعية (com-mensal meal) أو قربان . ولذلك يمكننا أن ندرك في فض ختام الخمر عبارة عن ذبح ضحية يحتفل الشاعر عن طريقته باندماجه في المجتمع . ومن الملاحظ أيضاً أن الخمر ـ بصفتها عصيراً طبيعياً نيئاً قد تحول عن طريقة الاختمار إلى مشروب ناضج محفوظ ـ ترمز إلى تحول العابر عن طريقة طقوسية من كائن طبيعي ونيء إلى كائن بالغ وناضج . فعلى هذين الأساسين نستطيع أن نعتبر الخمر من أبرز رموز الاندماج والحياة الاجتماعية .

٥٧	بَلْ أَنْتِ لا تَدْرِينَ كم من لَيْلَةٍ	طَلْقٍ لَذِيذٍ لَهْوُها وَنِدامُها
٥٨	قدْ بتُّ سامِرَها وَغَايَةِ تاجِرٍ	وَافَيْتُ إذْ رُفِعَتْ وَعَزَّ مُدامُها
٥٩	أُغْلِي السِّباءَ بكُلِّ أَدْكَنَ عاتِقٍ	أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتامُهَا
٦٠	بِصَبُوحِ صافيةٍ وَجَذْبِ كَرِينَةٍ	بِمُوَتَّرٍ تَأْتَالُهُ إبْهامُهَا

وينتقل الشاعر بعد ذلك إلى وصف الفرس التي هي مطيته عندما يفي بواجباته نحو المجتمع ، أي حماية القبيلة في الحرب وإعالتها عن طريق الصيد . ويشير التزامُه لهذه الواجبات وتحمله هذه المسؤوليات إلى

بلوغه الرجولة الناضجة . فكما رأينا الناقة المطية المناسبة للشاعر في الرحلة أو في طور الانتقال حتى يصبح وصف الناقة موضوعاً جوهرياً للتعبير عن رحلة القصيدة وهامشية طقس العبور ، نرى الفرس المطية المناسبة للشاعر في الحرب والصيد ، حتى يصبح وصف الفرس إشارة إلى اندماج الشاعر في المجتمع كعضو منتج . وترمز الفرس إلى العابر المندمج أيضا باعتبارها طاقة طبيعية مقيدة لخدمة المجتمع البشري . وهذا هو أساس تشبيه الفرس بنخلة جرداء ، فهي أيضا صورة أخرى للطبيعة المحضرة أو بعبارة أدق ، المتحضرة .

٦٢ وغَداةِ رِيحٍ قَدْ وَزَعْتُ وَقِرّةٍ ... إذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمالِ زِمامُها

٦٣ ولَقَدْ حَمَيْتُ الحَيَّ تَحْمِلُ شِكَّتي ... فُرُطٌ وِشَاحِي إذ غَدَوْتُ لِجامُها

. . . .

٦٦ أَسْهَلْتُ وَانْتَصَبَتْ كجِذْعِ مُنِيفَةٍ ... جَرْداءَ يَحْصَرُ دونَهَا جُرّامُهَا

٦٧ رَفَّعْتُها طَرَدَ النَّعامِ وَشَلَّهُ ... حَتّى اذا سَخِنَتْ وخَفَّ عِظامُها

أما الميسر ، القمار الذي حرّمه الإسلام ، فمن وجهة نظر المجتمع القبلي هو مؤسسة لضمان توزيع اللحوم في وقت الشدة :

٧٣ وَجَزُورِ أَيْسارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِها ... بِمَغالِقٍ مُتَشَابِهٍ أَجْسامُها

٧٤ أَدْعُو بِهِنَّ لِعاقِرٍ أو مُطْفِلٍ ... بُذِلَتْ لِجيرانِ الجَميعِ لِحامُها

٧٥ فالضَّيفُ والجارُ الغريبُ كأنّما ... هَبَطا تَبالَةَ مُخْصِباً أَهْضامُها

٧٦ تأوي إلى الأَطْنابِ كُلُّ رَذِيّةٍ ... مِثْلِ البَلِيّهِ قالِصٍ أَهْدامُها

٧٧ ويُكَلِّلُون إذا الرِّياحُ تَناوَحَتْ ... خُلُجاً تُمَدُّ شَوارِعاً أَيْتامُها

وكما توصف القِفارُ في فترة الهامشية بالجدب والجوع والعطش ، نجد فترة التجمع والاندماج في المجتمع ، على العكس من ذلك ، توصف بالخصب

والأكل والماء ، وهذا في وقت الشدة بالذات . ويدل ذلك على أن المجتمع قد تغلب على القوى الطبيعية حتى يتيح للبشر حياة ثابتة ومستقرّة . ومن الملاحظ أن غنى القبيلة يوصف بما يتعلق بالخصب الطبيعي : كوادٍ مُخْصِب (البيت ٧٥) وخُلُج ، أي أنْهار (البيت ٧٧) .

وكما افتتح لبيد معلقته بما يشير إلى تقهقر الحضارة أمام الطبيعة ، فقد اختتمها بما يعبّر عن سيطرة الحضارة ـ أي عن سيطرة سُنَّة القبيلة ومؤسساتها الثابتة المستقرة ـ على الطبيعة في دوراتها المتناوبة : فالدورات الطبيعية تتناوبُ بين الربيع والشتاء وبين الخصب والجدب وبين النعمة والشدة ، بينما تسيطر القبيلة على هذا التناوب الطبيعي حتى تصبح وكأنها ربيعٌ دائمٌ .

٨١ مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آباؤُهُمْ ولكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإمامُها

. . . .

٨٤ وإذا الأَمانةُ قُسِّمَتْ في مَعْشَرٍ أَوْفَى بأَوْفَرِ حَظِّنا قَسَّامُها
٨٥ فَبَنَى لَنَا بَيْتاً رَفيعاً سَمْكُهُ فَسَما إليه كَهْلُها وَغُلامُها

ونرى في الأبيات الثلاثة الأخيرة وصفاً مثالياً لرجال القبيلة الناضجين وهم يؤدون وظائفهم الأساسية في إعالة القبيلة والدفاع عنها :

٨٦ وَهُمُ السُّعَاةُ إذا العَشيرَةُ أُفْظِعَتْ وَهُمُ فَوارِسُها وَهُمْ حُكّامُها
٨٧ وَهُمُ رَبيعٌ للمُجَاوِرِ فِيهِمُ والمُرْمِلاتِ إذا تَطاوَلَ عامُها
٨٨ وَهُمُ العَشيرَةُ أن يُبَطِّئَ حاسِدٌ أو أن يَميلَ مَعَ العَدُوِّ لِئَامُها

٢

وسأنتقل الآن إلى معلقة امرئ القيس ، وبالطبع ليس من الممكن

في حدود مثل هذه المقالة أن نعالج هذه القصيدة معالجة تامة ، فسأقصُر الكلام على بعض الملاحظات التي تبرز الإمكانيات التحليلية لاتجاهنا النظري والمنهجي . فالواضح أنني لا أقصد بتطبيق نموذج طقس العبور على القصيدة العربية تجريدَها من ملامحها الشعرية لكي أدافع عن نظرية ما ، بل أقصد اتخاذ هذا البناء الطقسي نقطةَ انطلاق أو افتراضاً عملياً لأُفسِّرَ على أساسه صوراً شعرية كانت حتى الآن غامضة ولأكشف عن طريقته أبْعاداً دلالية لم تُدْرك بعد .

١ قِفَا نَبْكِ مِن ذِكرَى حبيبٍ ومَنْزِلِ بسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخولِ فحَوْمَلِ
٢ فَتُوضِحَ فالمِقْرَاةِ لم يَعْفُ رَسْمُها لِما نَسَجَتْها من جَنُوبٍ وشَمْأَلِ
٣ تَرَى بَعَرَ الأَرْآمِ في عَرَصَاتِها وَقِيعانِها كأَنَّهُ حَبُّ فُلْفُلِ

في مطلع معلقة امرئ القيس يتضح انقطاع الشاعر عن الماضي وفشل الخصب والعلاقات الاجتماعية . ويظهر ذلك في بكاء الشاعر ، أي جريان الدموع المالحة التي ترمز إلى الجدب ، وكذلك في وصف الحبيب والمنزل بأنهما قد أصبحا مجرد ذكرى . وقد أصبحت الطبيعة تؤدي دور المجتمع ، فتوصف الرياح بأنها تنسج . والنسج ، كما رأينا في معلقة لبيد ، عبارة عن الحضارة . وكذلك يشبِّه بَعَر الأرآم بحب فلفل ؛ والتوابل هي أيضاً مما يعبّر عن الحضارة أو عملية التحضر . ونرى في هذه الصور ما رأيناه في معلقة لبيد من تطبيق الشاعر « قانون القلب المتناسق » لوصف الانقطاع ، أي وصف توحش المنزل البشري (الحضارة) بتحضر الوحش (الطبيعة) .

وما ان نصل إلى البيت السابع حتى يبتدئ الشاعر بوصف سلسلة من مغامرات غرامية . ويختلف الرأي النقدي في معنى هذه المغامرات كل

الاختلاف : أهي عبارة عن الاخفاق أو النجاح أو عن النطاق الكامل للعلاقات بين الرجل والمرأة ؟[١٥] إن استندنا على نموذج طقس العبور فسيفسر لنا من ناحية تفاصيل الصور الشعرية ، شهوانيةً كانت أم مَهْزَلِيّة ، ومن ناحية أخرى سيثبت دور هذه السلسلة من المغامرات في تطور القصيدة الدلالي . فلنفترض حسب موقع هذه المغامرات في القصيدة أنها تعبر عن الفراق أو الهامشية . فهي من ناحية تشترك في خصائص الانقطاع بصفتها علاقاتٍ صبيانية غير ناضجة وغير منتجة . وهي كذلك علاقات موقتة وفاشلة قد انتهت فلن ترجع ولا تتكرر . ومن ناحية أخرى نرى في هذه المغامرات ما يدل على مرحلة الهامشية ـ خاصة العلاقة الضدية بين هذه الفترة خارج المجتمع وضد المجتمع وبين مفاهيم مرحلة التجمع من النضج والإنتاج وتحمل المسؤولية ، والثبات والاستقرار ، فتشمل هذه العلاقات المدى الكامل للعلاقات بين الرجل والمرأة ماعدا الزواج وهو العلاقة الوحيدة التي يُحِلُّها المجتمع والتي تؤدي دوراً اجتماعياً إيجابياً من حيث الإنجاب والإنتاج .

أما أُم الحويرث وجارتها أم الرباب فتُوصَفان بتضوّع المسك والقرنفل منهما ، أي بما يشير إلى اللذة والترف والإغراء دون الإنجاب والإنتاج[١٦] ، فمهما كان أمر الشاعر معهما لذيذاً ، انتهى بالدموع التي ترمز الى فشل العلاقة والعقم بصفة خاصة ، وإلى الجدب بصفة عامة :

٧	كَدَأْبِكَ من أُمِّ الحُوَيرِثِ قَبْلَها	وَجَارَتِها أُمِّ الرَّبابِ بِمَأْسَلِ
٨	إذا قامَتَا تَضَوَّعَ المِسكُ مِنْهُمَا	نَسيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرَيَّا القَرَنْفُلِ
٩	ففاضتْ دُمُوعُ العَينِ مِنّي صَبَابَةً	عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعِي مِحْمَلِي

وفي مغامرة دارة جلجل نرى منظراً تتخلله لذّةٌ لعلاقة صبيانية غير

ناضجة . ويشير عقر الناقة ، باعتبارها وسيلة العبور من الطفولة إلى الرجولة ، إلى لامبالاة الشاعر بإتمام هذا العبور ، بل إنه يفضل البقاء في حالة المراهقة هذه بين هاتين المرحلتين . ويعبّر الشاعر عن طيش وقائع دارة جلجل بوصف العذارى بأنهُنّ يلعبن باللحوم والشحوم النيئة . وأساس هذه الصورة هو أن هذه اللحوم والشحوم النيئة استعارة للعذارى اللواتي هن أيضا غير ناضجات ولا مستويات حتى تصبح العلاقة بينهن وبين الشاعر لعباً ولذة دون جدية أو إنتاج :

١٠ أَلاَ رُبَّ يَوْمٍ لَكَ مِنهُنَّ صالِحٍ ولا سِيَّما يَومٍ بِدارةِ جُلْجُلِ

١١ وَيَوْمَ عَقَرْتُ للعَذارَى مَطِيَّتِي فَيَا عَجَباً من كُورِها الْمُتَحَمَّلِ

١٢ فَظَلَّ العَذَارى يَرْتَمِينَ بِلَحْمِها وَشَحْمٍ كهُدَّابِ الدِّمَقْسِ الْمُفَتَّلِ

وكذلك تذبذب هودج عنيزة عندما يحاول امرؤ القيس إغراءها ليس بتفصيل مضحك وفكاهي فقط وإنما له دور دلالي في تأسيس الضدية بين هذه العلاقة المضطربة وبين الزواج الشرعي والثابت :

١٣ وَيَوْمَ دَخَلْتُ الخِدْرَ ، خِدْرَ عُنَيْزَةٍ فقالتْ لكَ الوَيْلاَتُ إنَّكَ مُرْجِلي

١٤ تَقُولُ وقد مال الغَبِيطُ بنا معاً عَقَرْتَ بَعِيري يا آمرأَ القيسِ فَآنْزِلِ

١٥ فَقُلْتُ لها سِيرِي وأَرْخي زِمامَهُ ولا تُبْعِدِيني من جَنَاكِ الْمُعَلَّلِ

وفي مايلي نجد علاقة ينتهك فيها الشاعر ومحبوبته القواعد الأخلاقية والاجتماعية . فتنقطع بدفعة واحدة أسْبابُ الزواج بين المرأة وزوجها وكذلك صلة الأمومة : أولاً بين الأم وطفلها الرضيع (وذلك باعتبار الممارسة الجنسية عند العرب القدماء خطيرة للرضيع[١٧] وثانياً بين الأم والجنين .

١٦ فمِثْلِكِ حُبْلَى قد طَرَقْتُ ومُرْضِعٍ فألْهَيتُها عن ذي تَمائِمَ مُحْوِلِ
١٧ إذا ما بَكَى مِن خَلْفِها ٱنْصَرَفَتْ لَهُ بِشِقٍّ وتَحْتي شِقُّها لَمْ يُحَوَّلِ

فإنّ غرض هذه العلاقات ليس الإنجاب والإنتاج ، بل الانغماس في التمتع واللهو :

٢٣ وبَيضَةِ خِدْرٍ لا يُرامُ خِبَاؤُها تَمَتَّعْتُ من لَهْوٍ بها غَيرَ مُعْجَلِ

. . . .

٣٨ وتُضْحِي فتيتُ المِسْكِ فَوقَ فِراشِها نَؤُومُ الضُّحَى لم تَنْتَطِقْ عن تَفَضُّلِ

ويصف الشاعر هذه العلاقات الهامشية التي هي خارج قواعد المجتمع وضدها بأنها خطيرة ، بل قاتلة ، جسماً وروحاً :

٢٠ أَغَرَّكِ مِنِّي أَنَّ حُبَّكِ قاتِلي وأنَّكِ مَهْمَا تأْمُري القَلْبَ يَفْعَلِ

. . . .

٢٢ وما ذَرَفَتْ عَيْناكِ إلاّ لِتَضرِبي بسَهْمَيكِ في أعْشارِ قَلْبٍ مُقَتَّلِ

. . . .

٢٤ تَجاوَزْتُ أَحْراساً إليها ومَعْشَراً عَلَيَّ حِراصاً لو يُسِرُّونَ مَقْتَلي

وإذا اعتبرنا تحمل المسؤولية من أسس الاندماج في المجتمع والمشاركة فيه كرجل بالغ وناضج ، نرى في هذه المغامرات الغرامية ، على العكس من ذلك ، التخلي عن المسؤولية ورفض النضج :

٤١ إلى مِثلِها يَرْنُو الحَليمُ صَبابةً إذا ما ٱسْبكَرَّتْ بَيْنَ دِرْعٍ ومِجْوَلِ
٤٢ تَسَلَّتْ عَمَاياتُ الرِّجالِ عَنِ الصِّبا ولَيسَ فؤادي عن هَواكِ بِمُنْسَلِ
٤٣ ألا رُبَّ خَصْمٍ فيكِ أَلْوى رَدَدْتُهُ نَصيحٍ على تَعْذالِهِ غيرِ مُؤْتَلِ

وخلاصة القول في هذه المغامرات أنها تمثل ، باعتبارها غير مستقرة

ولا منتجة ولا منجبة بل موقتة ومخفقة وخطيرة ، تطبيق قانون القلب المتناسق على العلاقة بين مرحلة الهامشية ومرحلة الاندماج .

ولا نجد في الشعر العربي تعبيراً أوضح ولا أجمل عن غموض الهامشية وصعوبة العبور من وصف امرئ القيس للّيل :

٤٤	وَلَيْلٍ كَمَوجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ	عَلَيَّ بأَنْواعِ الهُمُومِ لِيَبْتَلي
٤٥	فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بصُلْبِهِ	وأَرْدَفَ أَعْجازاً ونَاءَ بكَلْكَلِ
٤٦	أَلا أَيُّها اللَّيلُ الطَّويلُ أَلا انْجَلِ	بِصُبْحٍ وما الإِصباحُ مِنْكَ بأَمْثَلِ
٤٧	فيالَكَ من لَيْلٍ كأنّ نُجومَهُ	بكُلِّ مُغَارِ الفَتْلِ شُدَّتْ بيَذْبُلِ
٤٨	كأنّ الثُّرَيّا عُلِّقتْ في مَصامِها	بأَمْراسِ كتّانٍ إلى صُمِّ جَنْدَلِ

فنرى في هذه الأبيات تعبيراً مكثّفا عن رموز الهامشية وصفاتها المذكورة عند الأنثروبولوجيين من الليل ، والاضطراب (الأمواج) والابتلاء ، وبالاضافة إلى ذلك مايشير إلى الميزة الخاصّة لمعلّقة امرئ القيس ، أي البطء في العبور ، فقد رأينا ذلك في إغراقه في العلاقات الصبيانية حتى أصبح وكأنه في حالة التوقف عن التطوّر النفسي أو في حالة المراهقة الممتدة . فيشير إلى ذلك أيضاً في وصف مضي الليل بالامتداد والتطاول لتمطي البعير البطيء (البيت ٤٥) وأخيراً في وصف مضي الزمان بأنه تقريباً لايمضي ، أي كأنّ النجوم مربوطة بحبال إلى صخور ضخمة حتى لاتتحرّك (البيت ٤٨) .

وفي مابعد ذلك فقطعُ القفر ووصف الذئب رمزان معروفان للهامشية . ومن الملاحظ في هذا الصدد التشبيه المزدوج ، أولاً للعابر في مرحلة الهامشية (الشاعر) بالذئب ، وثانياً للذئب بالشخصية الهامشية (الخليع) :

٤٩ وَوَادٍ كجَوفِ العَيرِ قَفْرٍ قَطَعْتُهُ به الذئْبُ يَعْوي كالخَليعِ المُعَيَّلِ
٥٠ فقُلْتُ لـه لمّا عَوَى إنّ شأنَنا قليلُ الغِنَى إنْ كُنتَ لمّا تَموَّلِ
٥١ كِلانا إذا ما نالَ شيئاً أفاتَهُ
وَمَن يَحْتَرِثْ حَرْثي وحَرْثَكَ يَهْزِلِ[1]

وأخيراً ينجلي الصبح الذي يرمز إلى التجمع والدخول في المجتمع من جديد ، كما قد رمز الليل إلى الهامشية . فيصف الشاعر فرسه في الصيد والحرب - هذين العملين اللذين يشيران إلى تحمل الشاعر المسؤولية كرجل بالغ يصطاد لكي يعيل القبيلة ويقاتل لكي يدافع عنها (الأبيات ٥٢ - ٦٩) - . ونرى الفرس وقد شبهه الشاعر بالسيل والمطر والصخور من ناحية - أي بما يدل على قوة الطبيعة والخصب والإنجاب - ومن ناحية أخرى بما يشير إلى الحضارة ، أي غليان المرجل . فالطبخُ ، كما لاحظنا من قبل ، من أبرز رموز الحضارة :

٥٢ وَقَدْ أغْتَدِي والطَّيرُ في وُكُناتِها بمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الأوَابِدِ هَيْكَلِ
٥٣ مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعاً كجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيلُ من عَلِ
٥٤ كُمَيتٍ يَزِلُّ اللِّبدُ عن حالِ مَتْنِه كما زَلّتِ الصَّفْواءُ بالمُتَنَزِّلِ
٥٥ على الذَّبْلِ جَيَّاشٍ كأنّ اهتزامَه إذا جاشَ فيه حَمْيُهُ غَلْيُ مِرْجَلِ

ونرى في الصيد وفي تغلُّب الفرس على البقر الوحشي تغلب الحضارة على الطبيعة ، وليس ذلك إلا عكس الانقلاب المتناسق الأول في عملية

(1) [لم يرو جمهور الأئمة هذه الأبيات في هذه القصيدة ، وزعموا أنها لتأبط شراً ، انظر شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر بن الأنباري : ٨٢ ، وشرح المعلقات للزوزني : ٢٨ / المجلة]

الانقطـاع ـ أي تغلب الطبيعـة على الحضـارة ـ . ففي إعـادة إثبـات قوة الحضارة في مرحلة الاندماج تصبح الكائنات الطبيعية عن طريق التشبيه دلائـل على الحضـارة . فتـوصف دمـاء البقر الـوحشي مسفـوكـة على وبر الفرس بأنها حنّاء على شيب ، أي ما يدل على تجديد الحياة بوسيلة عمليـة حضارية ؛ وتصبح إناث السرب عذارى في الطواف الشعائري ، أو تشبـه قلادة تعبّر بخرزهـا المتعـاقب عن النظـام الاجتماعي المتعـاقب بين الأعْمام والأخوال (الذكر والأنثى) :

٦٢ كأنَّ دِمـاءَ الهـادِيـاتِ بنَحْرِهِ عُصـارةُ حِنّـاءٍ بشَيبٍ مُرَجَّلِ

٦٣ فَعَنَّ لنـا سِرْبٌ كأنَّ نِعـاجَـهُ عَـذَارَى دَوارٍ في مُلاءٍ مُـذَيَّلِ

٦٤ فـأَدْبَرْنَ كالجِـزْعِ المُفَصَّـلِ بَيْنَـهُ بجيـدِ مُعَمٍّ في العَشيرِ ومُخْـوَلِ

ومن الملاحظ في هذه المناسبة أن الصيد نفسه في الشعر العربي عبارة عن نوع من التضحية . وأساس التضحيـة هو تجـديـد المجتمع وتطهيره عن طريق سفك دماء الضحية ، أو بعبـارة أخرى غسل المجتمع بـالـدمـاء ؛ أو مـوت الضحيــة وبعث المجتمع . ومن الصعب أن نميّـز تمييزاً قــاطعـاً بين طقوس العبور وطقوس التضحيـة ، بـل يبـدو لي أنهما تقريبـاً عبـارة عن نفس الشيء ، فكثيراً مـا تؤدي التضحيـة دوراً رئيسيـاً في طقـوس العبـور وكذلك طقوس التضحيـة تعبر في أغلب الأحوال عن عبورٍ أو تغيّرٍ مـا في مكانـة المشـاركين الاجتماعيـة وحتى المراحل الثلاث لطقـوس التضحيـة كما يصفهـا هـوبرت ومـاوس (Hubert, Mauss)[١٨] في دراستهما المعروفـة عن التضحيـة تسـاوي مراحل طقس العبور ولكن من وجهـة نظر مقلـوبـة : أولاً فالدخول إلى الحـالـة المقـدسـة التي هي خـارج حـدود المجتمع العـادي يساوي الانقطاع عن المجتمع أو الفراق ؛ وثانياً : الحالة المقـدسـة للتضحيـة

تساوي فترة الهامشية ؛ وثالثاً ، الخروج من الحالة المقدسة (أي الرجوع إلى الحياة العادية) يساوي التجمع أو الدخول في المجتمع من جديد .

وعندما نقارن بين وصف اللحوم النيئة بدارة جلجل وبين وصف اللحوم المطبوخة يتّضح أنه كما تعبّر الأولى عن الحالة الطبيعية وعدم النضج ، تعبّر الثانية عن الحضارة والنضج :

٦٧ فَظَلَّ طُهاةُ اللَّحْمِ من بَينِ مُنْضِجٍ صَفيفَ شِواءٍ أوْ قَديرٍ مُعَجَّلِ

ويختتم الشاعر وصف الفرس بصورة تعبّر عن حالة العابر بعد الاندماج إلى المجتمع وبعد تحمل المسؤولية ، فهي صورة الطاقة الطبيعية المقيَّدة لخدمة المجتمع :

٦٩ فَباتَ عَلَيْهِ سَرْجُهُ ولِجامُهُ وباتَ بعَيني قائِماً غَيرَ مُرْسَلِ

أما وصفُ العاصفة الذي يكون الجزء النهائي لمعلقة امرئ القيس (الأبيات ٧٠ ـ ٨٢) ، فهو صورة ذات جذور عميقة في ميثوبيا (mythopoesis) الشرق الأوسط ، حيث نجد في أسطورة من أساطير سومر وصف نزول المطر على الأرض بأنه سيلانُ منيّ الإلّه انكى (Enki) في رحم الإلاهة ننهورسغ (Ninhursag) أي ما يعبر عن الخصب والإنجاب .

وإنّ قصة نوح عبارة عن قوة العاصفة (او الطوفان) المزدوجة ، المدمّرة والمحيية ، هذه القوة التي هي أيضاً أساس استخدام العاصفة رمزاً في أساطير أو شعائر التدنيس والتطهير أو الموت والبعث . وفي صورة العاصفة الخاصة بقصيدة امرئ القيس ما يعبّر ـ كما يعبر الفرس ـ عن تحضُّر الطبيعة ، أي ما يقابل عملية توحش الحضارة في بداية القصيدة .

فيصبح البرق مرشد الإنسان إلى الاستقامة (أي مرشد العابر في الهامشية إلى المجتمع) مثل يدين تلوحان أو مثل مصابيح راهب تُرْشِد الضالّ في الظلمة .

٧١ أصاحِ تَرَى بَرْقاً أُرِيكَ وَميضَهُ كَلَمْعِ اليَدَين في حَبِيٍّ مُكَلَّلِ

٧٢ يُضِيءُ سَنَاهُ أوْ مَصَابيحُ راهِبٍ أَمالَ السَّليطَ بالذُّبالِ المُفَتَّلِ

وفي صورة العاصفة أيضاً عناصر تشير إلى انقلاب الجيل القديم حتى يحلّ الجيل الجديد محله . وهذا ما تسمّيه ماري دلكورت (Marie Delcourt) في تحليلها لأساطير أوديب على أساس طقوس العبور « الاستيلاء على السلطة » (prise du pouvoir) أي الوصول إلى الرجولة[١٩] .

٧٤ فأَضْحَى يَسُحُّ الماءَ حَوْلَ كُتَيفَةٍ يَكُبُّ على الأذْقانِ دَوْحَ الكَنَهْبُلِ

٧٥ وَمَرَّ عَلَى القَنَّانِ مِن نَفَيَانِهِ فأَنْزَلَ منه العُصْمَ من كلِّ مَنْزِلِ

٧٦ وَتَيْماءَ لم يَتْرُكْ بها جِذْعَ نَخْلَةٍ ولا أُطُماً إلاّ مَشِيداً بجَنْدَلِ

ونرى في صورة العاصفة أيضا إشارة إلى إعادة نسج القماش الاجتماعي بعد التمزيق والتدمير . فيشبّه الشاعر حُطام العاصفة على رأس الجبل بفُلكة المِغْزَل ، وكذلك يشبّه ضروب الأزهار والنبتات التي أنبتها المطرُ بثياب وأَقْمِشَة تاجر يَمَنِيٍّ معروضة على الأرض . والجدير بالذكر أن النسج والكساء من أبرز رموز الحضارة والنظام الاجتماعي .

٧٨ كأنَّ ذُرَى رَأْسِ المُجَيْمِرِ غُدْوَةً من السَّيلِ والأَغْثاءِ فُلْكَةُ مِغْزَلِ

٧٩ وَأَلْقَى بصَحْراءِ الغَبيطِ بَعاعَهُ نُزُولَ اليماني ذي العِيابِ المُحَمَّلِ

فكيف بعد كل ذلك نفسّر المكاكيّ المغردة والسباع الغرقَى التي

تشكّل الصورة النهائية في هذه القصيدة ، أي ما يبقى بعد العاصفة ؟

٨٠ كأَنَّ مكاكيَّ الجِـواءِ غُـدَيَّـةً صُبِحْنَ سُلافاً من رَحيقٍ مُفَلْفَلِ
٨١ كأَنَّ السِّبـاعَ فيـهِ غَرْقَى عَشيَّةً بأَرْجائِهِ القُصْوَى أَنابيشُ عُنْصُلِ

أن نفترض أنَّ العاصفة عبارة عن شعائر التطهير فيمكننا أن ندرك في البيت (٨٠) ما يشير إلى الكون المتحضّر والمطهّر وفي البيت (٨١) ما يشير إلى العناصر المدنسة والوحشية التي قد اجترفها السيل . فنستطيع أن نعتبر ذلك وصفاً للشاعر نفسه أي العابر الذي قد أتمّ طقس العبور ، أو وصفا للمجتمع ككل . ومن الملاحظ العلاقةُ الضدية بين البيتين ، ففي البيت الأول إشاراتٌ إلى الحياة والحضارة في حين أن في البيت الثاني دلائل على التوحش والموت . فإن الطير معروف كرمز الروح الخالد مقابل الجسم الفاني الذي ترمز إليه هنا السباع الغرقى . أما شرب الصباح ، فله أبعاد طقسية مرتبطة بالتضحية ، فيعبر شرب الخمر بطريقة استعارية عن شرب دماء الضحية ، تلك الشعائر التي تؤدي إلى الحياة المتجددة والأبدية . وترمز الخمر كاللحم المطبوخ إلى الحضارة ، أي مرحلة التجمع من جديد ، بصفتها مادّة طبيعية تَخْضَع لعملية التحضير ، أي التخمير . وأكّد الشاعرُ هذا المعنى بوصف الخمر بأنها مفلفلة ، والتوابل ، كما ذكرنا سابقا ، من أبرز رموز الحضارة والتحضر ، وسبب ذلك ليس صعب الإدراك ، فوظيفة التوابل هي حفظ المادّة الغذائية الخام وإبقاؤها سليمة ومنع الإفساد ، وهذه هي بالذات الوظيفة التي تؤديها عملية التحضر عن طريق طقس العبور . ونجد مقابل المكاكيّ في الغداة ـ الوقت الذي يشير إلى التجمع وتجديد الحياة ـ السباع التي قد غَرِقَتْ في العشاء وهو الوقت الذي يدل على الليل والظلام ، فترة التوحش والهامشية ،

وما يؤكد تفسيرنا هذا لمعنى السباع الغَرْقَى تشبيهها بأنابيش العنصل ، أي أصول البصل البرّي .

وبالجملة ، نستطيع أن نستنتج من صورة العاصفة ومعانيها عناصر شعرية تعبّر عن عملية « التدنيس والتطهير » أو « الموت والبعث » التي هي ، كما لاحظت ماري دوغلاس ، من أسس طقوس العبور أيضاً .

ـ ختــــام ـ

أظن أنه يوجد في هذه الملاحظات ما يكفي لإثبات التشابه بين النموذج الثلاثي لطقس العبور وقالب القصيدة الثلاثي . فلنحاول أن نفسر أساس هذا التشابه وأن نستنتج منه بعض نتائج مفيدة . ويبدو لي أن التفسير السليم لتشابه هذين النموذجين هو أنّهما مظهران لبنية نموذجية مشتركة . ومعنى ذلك أن كلا هذين القالبين يعكسان نموذجاً نفسانياً ، حتى بيولوجياً ، لتطوّر الإنسان النفسي ـ الاجتماعي . وذلك أن المراحل الثلاث لهذين القالبين ترمز إلى المراحل الثلاث في التطور البشري : الطفولة والمراهقة والنضج . ومن الممكن للشعائر والفنون أن تعبر عن هذه التجربة الأساسية مباشرة أو شبه مباشرة ، بل أكثر من ذلك أن تتخذ هذه التجربة الأساسية نموذجاً مجازياً أو استعارياً للتعبير عن تجارب أخرى ، شخصيةً كانت أم جماعيةً ، سياسيةً كانت أم تاريخيةً . فإنّ افتراضَ وجود مثل هذا النموذج الأعلى وراء هذين الشكلين الطقسي والشعري سيفسّر لنا انتشار طقوس للعبور ذات بنية وحيدة في مختلف المجتمعات البشرية من جهة ، ومن جهة أخرى فانّه سيبرّر لنا سيطرة قالب القصيدة الثلاثي على الشعر العربي من ظهوره الأول في العصر الجاهلي حتى النصف الأول لقرننا هذا . ويبدو أنّ للشعائر وللأشعار وظيفةً مشتركة ، أو بعبارة أصحّ ، أنّ للشعر وجهاً شعائرياً . فحدّد

الأنثروبولوجيون الشعائر بأنّها نموذج سلوكي (behavioural pattern) فَقَدَ وظيفتَه الأصلية بيد أنّه لا يزال يتكرر من أجل تبليغ معلومات اجتماعية أساسية[٢٠] . وفي ذلك ما يذكّرنا بوصف ابن رشيق لوظيفة الشعر في العصر الجاهلي :

« وكان الكلام كلّه منثوراً فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها ، وطيب أعراقها ، وذكر أيامها الصالحة ، وأوطانها النازحة ، وفرسانها الأنجاد ، وسمحائها الأجواد ، لتهزّ أنفسها إلى الكرم ، وتدلّ ابناءَها إلى حسن الشيم ، فتوهّموا أعاريض جعلوها موازين الكلام ، فلما تمّ لهم وزنُه سمّوه شعراً ؛ لانهم شعروا به ، أي : فطنوا »[٢١] .

فنستطيع القول على هذا الأساس ان تكرار هذا النوذج الثلاثي في قصيدة بعد قصيدة يرجع إلى وظيفتها كقالب ملائم لتبليغ معلومات اجتماعية أساسية وللاجتفاظ بها .

ـ هوامش ـ

(١) ابن رشيق القيرواني ، « العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده » ، بيروت ١٩٧٢ ، ٢ : ١٤٧ .

(٢) ابن قتيبة ، « كتاب الشعر والشعراء » ، ليدن ١٩٠٢ ، ص ١٤ ـ ١٥ .

(٣) أبو علي محمد بن الحسن الحاتمي ، « حلية المحاضرة في صناعة الشعر » .

(٤) انظر :

G . J . H . Van Gelder, **Beyond the Line: Classical Arabic Literary Critics on the** Coherence and Unity of the Poem, Leiden, 1982.

(٥) انظر :

Kemal Abu Deeb, **Al-Jurjani´ s Theory of poetic Imagery,** London, 1973, ch. 7; pp. 257-302.

, « Towards a Structural Ana lysis of Pre-Islamic Poetry, I » **International Journal of Middle Eastern Studies** 6 (1975): 148-84; part II «The Eros Vision» Ede-

biyat 1976: 3-69.

Adnan Haydar «The Mu - allaqa of Imru'al-Qays: Its Structure and Meaning» I and II, **Edebiyat** : 1977: 227-261; 1978: 51-82.

Van Gelder, **Op. Cit.**

(٦) محمد بن سلام الجمحي ، « طبقات فحول الشعراء » ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٢ .

(٧) Arnold van Gennep, **The Rites of Passage (Les rites de Passage)** Chicago, 1960; (Paris 1909).

(٨) Victor Turner, **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,** Ithaca, New York, 1977; PP. 94-95.

(٩) Victor Turner, **Op. Cit.**

(١٠) Mary Douglas, **Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,** London, 1966, PP. 96-97.

(١١) Pierre Vidal-Naquet, «The Black Hunter and the origin of the Athenian Ephebeia,» in R. L. Gordon, **Myth, Religion and Society: Structuralist Essays,** Cambridge, 1981, PP. 154-155.

(١٢) Claude Lévi-Strauss, **The Raw and the Cooked,** New York, 1969.

(١٣) Mary Douglas, **Op. Cit.**

(١٤) W. Robertson Smith, **The Religion of the Semites: Fundamental Institutions,** New York, 1957.

(١٥) Abu Deeb, «The Eros Vision,» p. 63; Adnan Haydar,«Structure and Meaning,» I; 243-244.

(١٦) Marcel Detienne, **The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology,** tr. lioyd, Atlantic Highlands, New Jersey, 1977. Ch. 3.

(١٧) W. Robertson Smith, **Kinship and Marriage in Early Arabia,** Boston, n. d., p. 295.

(١٨) Henri Hubert and Marcel Mauss, **Sacrifice: Its Nature and Functions,** tr. Halls, Chicago, 1964.

(١٩) Marie Delcourt, **Oedipe ou la légende du conquérant,** Paris, 1944, PP. 71ff.

(٢٠) Walter Burkert, **Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth,** tr. Bing, Berkeley, California, 1983, PP. 22-29.

(٢١) ابن رشيق ، « العمدة » ١ : ٢٠ ، ٨٢ .

أسماء النجوم في الفلك الحديث

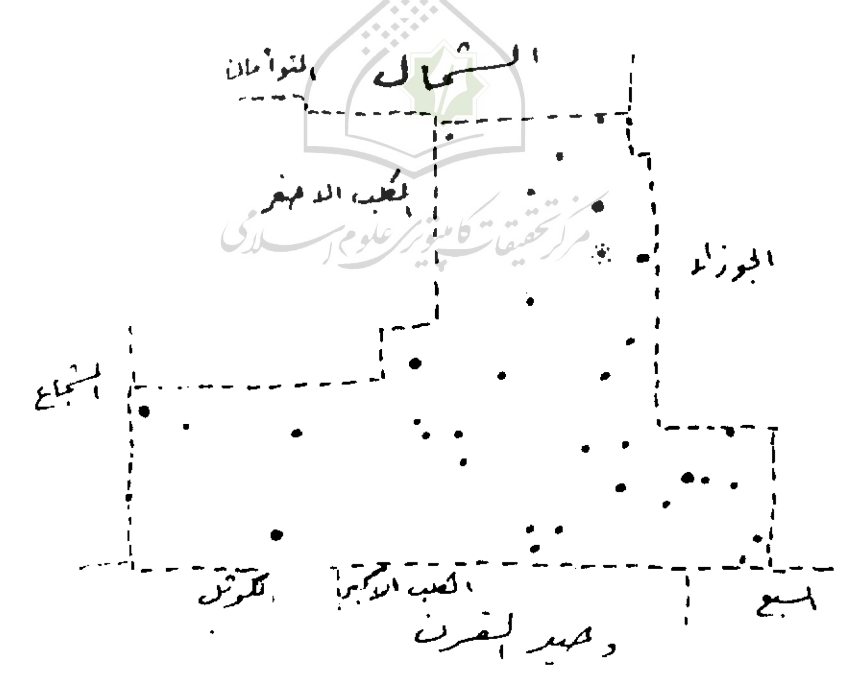
أصولها وتطوّرها

(القسم الرابع)

الدكتور : عبد الرحيم بدر

كوكبة وحيد القرن

MONOCEROS

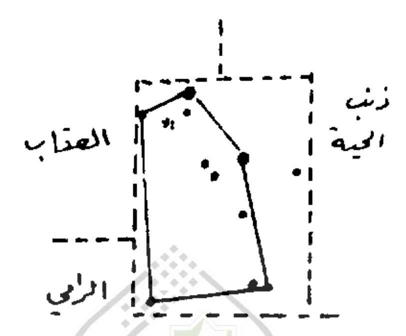


وضعت لتملأ الفراغ الكبير بين الكلبين والجوزاء والشجـاع . ترى في خارطة الشتاء . ليس لنجومها أسماء .

ترجع اهمّيتها لوجودها في نهر المجرة ، ولوجود عناقيد من النجوم فيها .

كوكبة الترس

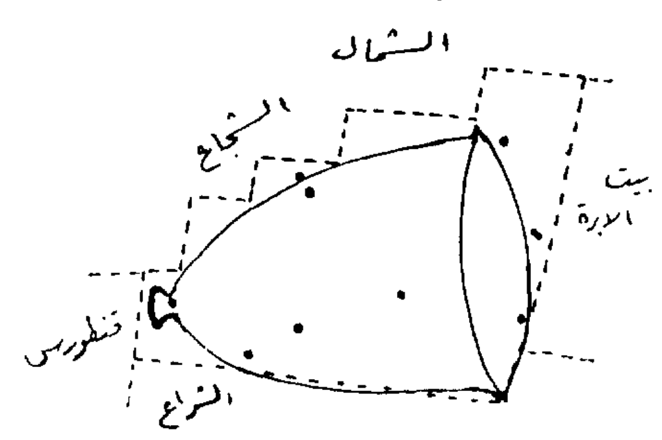
SCUTUM



يرى موضعها في خارطة الصيف بين ذنب الحيّة والعقاب والرامي . تتميّز بوقوعها في المجرة وكثرة ما فيها من سدم وعناقيد . ليس لنجومها اسماء . قدّر السير وليام هيرشل بالمرقب أن النجوم التي تقع ضمن حدودها تبلغ (٣٣١٠٠٠) نجما .

كوكبة مفرّغة الهواء

ANTLIA

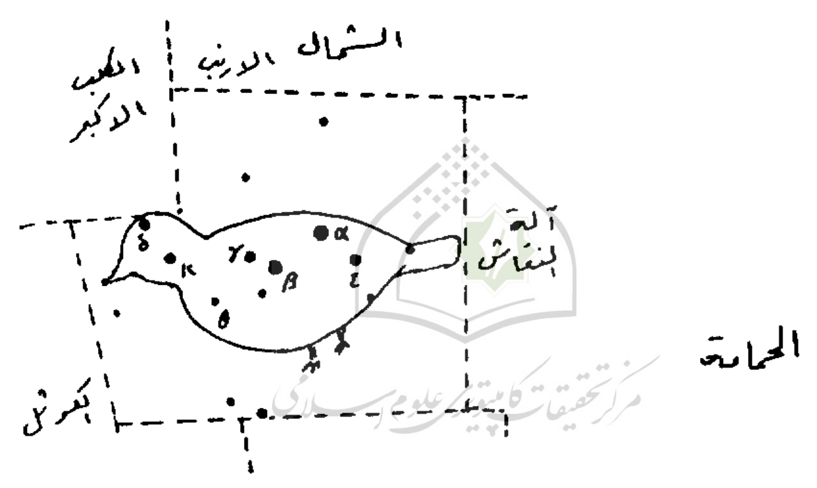


يرى موضعها في خارطة الربيع الى الجنوب من الباطية والشجاع . ويكاد يكون وسطها خالياً من النجوم ، اذ انتشرت على حدودها . ومن شكلها هذا كان اسمها .

ليس لنجومها أسماء .

كوكبة الحمامة

COLUMBA



وتسمّى حمامة نوح لوقوعها فوق الكوثل الذي هو جزء من السفينة .

ترى في خارطة الشتاء جنوبيّ الارنب وغربيّ الكلب الاكبر . ونجوم الكوكبة كلّها هي في الاصل من صورة الكلب الاكبر وكانت تسمّى (الفرود) وقد تسمّى (الاغربة) أيضا . (انظر كوكبة الكلب الاكبر) .

وقد كتبت على الصورة أسماء النجوم بالاحرف اليونانية ليستطيع القارئ مقارنتها مع صورة الصوفي والفرود التي فيها .

الفا الحمامة ... تسمّى في بعض الاطالس phact أو phaet أو phad .

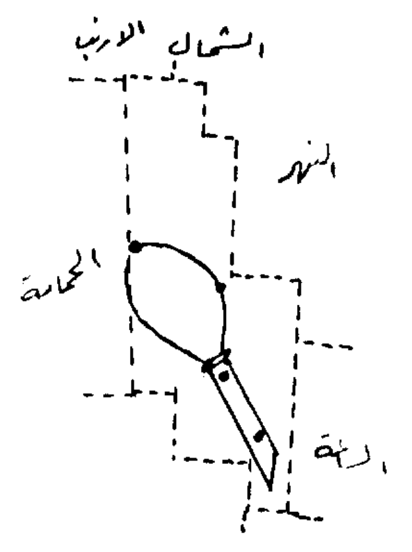
ولا يعلم اشتقاق هذا الاسم الحديث من أين أتى . وقد مرّ بنا حين أُطلق على (غاما الدب الاكبر) . وهو في الصورة التي رسمتها للحمامة ليس على الفخذ ، وانما في أعلى الظهر . يبدو أن الفلكيّ الذي اطلق هذا الاسم رسم صورة أخرى . بيتا الحمامة ... تسمّى في بعض الاطالس Wezn أو Wazn .

وقد مرّ بنا أن كلمة Wezen تطلق على (دلتا الكلب الاكبر) .

والذي سمى بيتا الحمامة بهذا الاسم ، كان يفترض أن ألفا وبيتا الحمامة هما من جملة النجوم التي يخطئ الانسان أنهما حضار والوزن ، فهما محلفان ومحنثان . وهذا افتراض خاطئ لأنهما نجمان من القدر الثالث ولا مجال للخطأ بينهما وبين نجمين آخرين من القدر الأول .

كوكبة آلة النقّاش

CAELUM



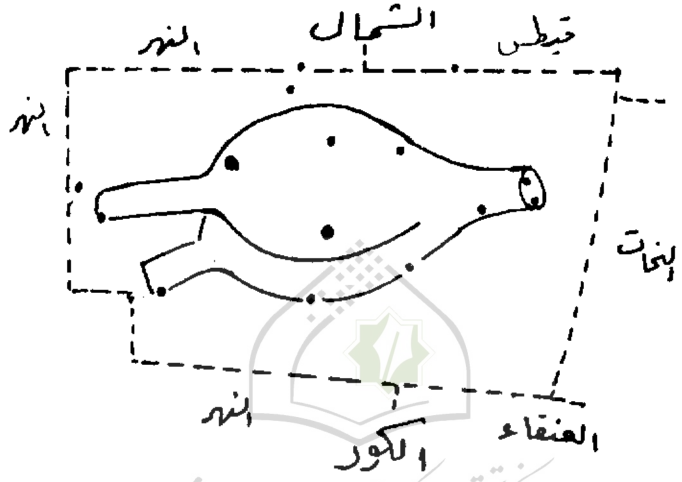
آلة النقاش

يرى موضعها في خارطة الشتاء ، الى الغرب مباشرة من الحمامة .

ليس لنجومها أسماء .

كوكبة الكور

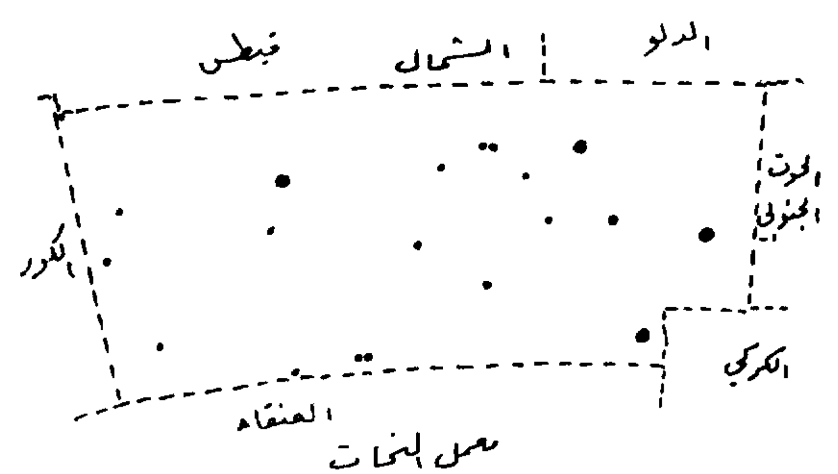
FORNAX



تظهر في خارطتي الشتاء والخريف غربيّ النهر .

كوكبة معمل النحات

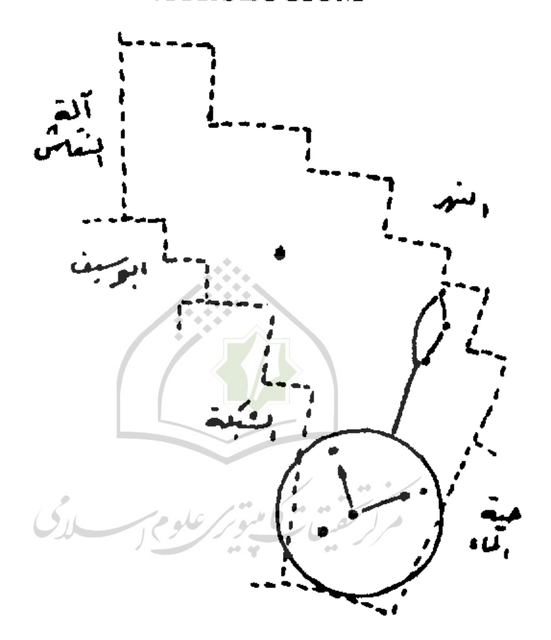
SCULPTOR



كوكبة خفية النجوم ، جنوبي قيطس والدلو . يظهر موضعها في خارطة الخريف وخارطة الشتاء .

كوكبة الساعة

HOROLOGIUM



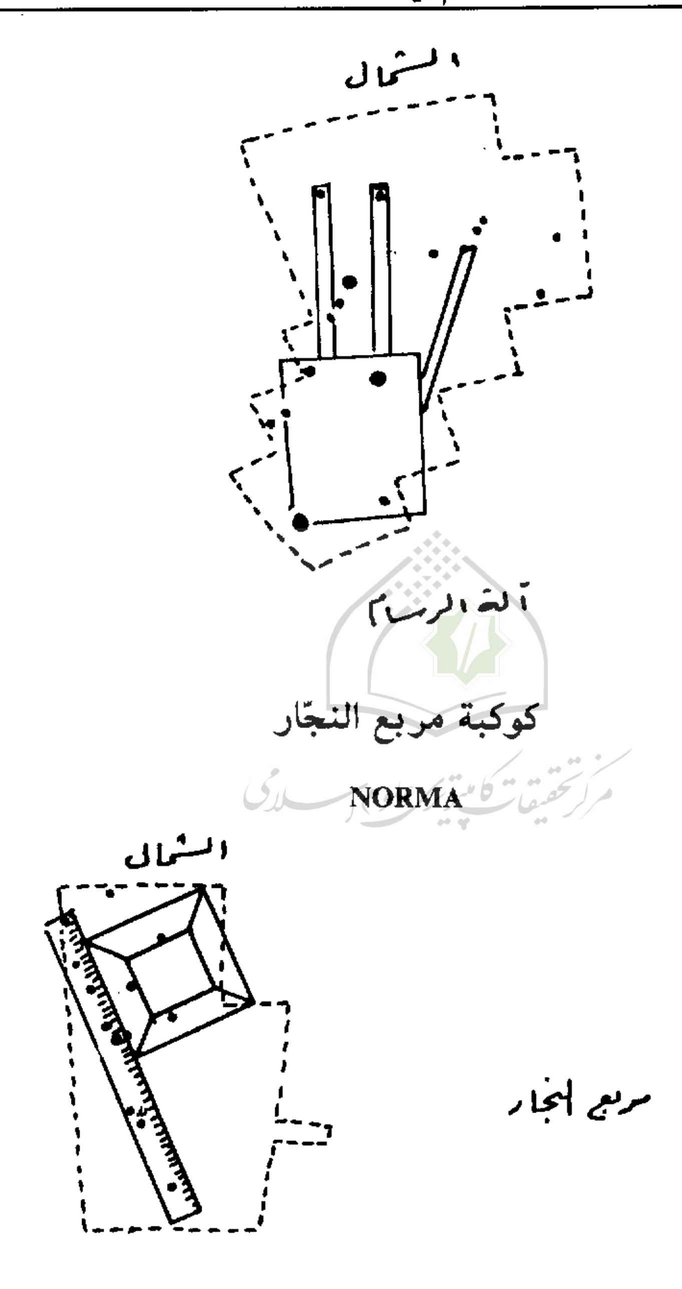
الساعة

ترى في خارطتي الشتاء والخريف ، في اقصى الجنوب . اكثر نجم لمعانا فيها هو (بيتا) من القدر الثالث . ليس لنجومها أسماء .

كوكبة آلة الرسّام

PICTOR

يرى موضعها في خارطة الشتاء ، جنوبيّ الحمامة .



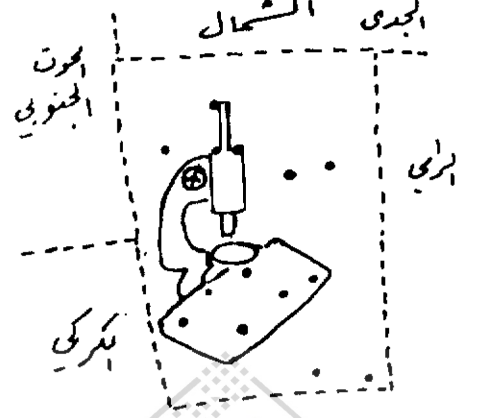
كوكبة مربع النجّار

NORMA

يرى موضعها في خارطة الصيف بين السبع والمجمرة ، جنوبي العقرب .

كوكبة المجهر

MICROSCOPIUM



ترى في خـــارطتي الصيف والخريف ، الى الشرق من الرامي والى الجنوب من الجدي .

كوكبة الكركيّ

GRUS

يظهر موضعها في خارطة الخريف وتبدو صورتها في كوكبات الدائرة القطبية الجنوبية ، الى الجنوب مباشرة من (الحوت الجنوبي) . وقد رسمت هنا خارطة الحوت الجنوبي في اعلاها لاظهار العلاقة بينهما ، اذ أنها كانت تعتبر جزءا منه في الفلك القديم .

غاما الكركي .. هي الذنب عند التزيني ، أي ذنب الحوت الجنوبي ، مع أنها الآن في عين الكركي — Al Dhanab

الفا الكركي .. هي النيّر في ذنب الحوت الجنوبي عند التزيني — Al Náir

كوكبة العنقاء

PHOENIX

العنقاء

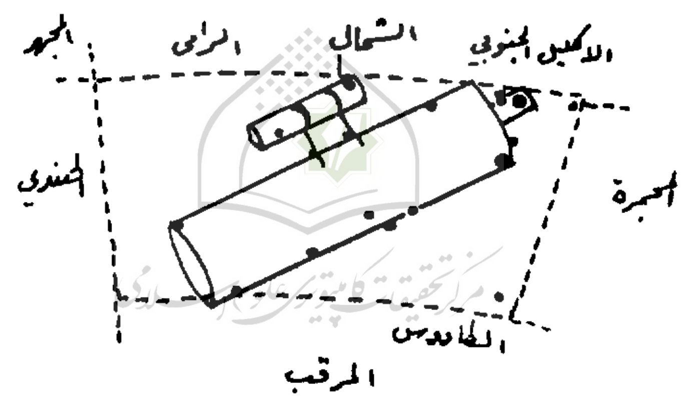
يظهر موضعها في خارطة الخريف . ويظهر أيضا في خارطة الكوكبات التي تحفّ بالقطب الفلكي الجنوبي ، حيث رسمت لها صورة طير خرافيّ . أما هنا فقد رسمت شكل زورق على نجومه التي عرفتها العرب بهذا الاسم .

واذا راجعت الحديث عن كوكبة (النهر) تجد الصوفي يقول : وبين الظليم والظليم الذي على فم الحوت ، كواكب كثيرة بلا نهاية تسمّى (الرئال) وهي فراخ النعام . فالرئال إذن تشمل كلّ نجوم (العنقاء) وقسما كبيرا من (الكركي) وبعض نجوم (معمل النحات) .

الفا العنقاء .. نيّر الزورق عند التزيني Nàir Al Zaurak

كوكبة المرقب

TELESCOPIUM



يرى موضعها في خارطة الصيف ، الى الجنوب من الرامي .

الكوكبات التي تقع حول القطب الفلكي الجنوبي

إننا لا نرى هذه الكوكبات عادة من البلاد العربية ، كما لم يرها اجدادنا من قبل . ولهذا يحق لنا أن نطلق عليها اسم « النجوم الابدية الاختفاء » قياسا على النجوم التي تحيط بالقطب الفلكي الشمالي التي نطلق عليها اسم « النجوم الابدية الظهور » .

وكلّما سار المرء الى الجنوب ، اخذت « النجوم الابدية الاختفاء »

تتكشّف له شيئا فشيئا ، حتى إذا وصل خط الاستواء أصبح يراها كلّها ، أما إذا تجاوز خط الاستواء الى الجنوب ، فإن النجوم الواقعة حول القطب الفلكي الشمالي تبدأ بالاختفاء .

ولا ننتظر أن نجد أسماء عربية في هذه الكوكبات الجنوبية الابدية الاختفاء .

وقد رسمت خارطة لهذه الكوكبات ورسمت عليها الاشكال التي اسعفني بها خيالي .

كوكبة الثمن **OCTANS**

فيها النجم (سيغما الثمن) يحدد القطب الفلكي الجنوبي ، إذ يبعد عنه ثلاثة أرباع درجة فقط . وهو من القدر السادس .

طائر الفردوس **APUS**

كوكبة الحرباء **CHAMAELEON**

كوكبة البيكار **CIRCINUS**

قريبة من قدمي قنطورس ، جنوبي السبع ومربع النجار .

كوكبة ابي سيف **DORADO**

كوكبة الهندي **INDUS**

كوكبة حية الماء **HYDRUS**

كوكبة الجبل **MENSA**

كوكبة الذبابة **MUSCA**

كوكبة الطاووس **PAVO**

جنوبيّ الرامي والاكليل الجنوبي

كوكبة الطوقان TUCANA

جنوبي العنقاء مباشرة

كوكبة المثلث الجنوبي TRIANGULUM AU STRALE

كوكبة الشبكة RETICULUM

كوكبة السمكة الطائرة VOLANS

أطلس للسماء

إن دراسة الكوكبات التي رسمها الصوفي دون ربطها بحقيقتها التي توجد عليها في السماء ، ستكون بحثاً أكاديمياً نظريّا لاعلاقة له بالفلك الحديث ، اللهمّ الاّ مجرد ذكرى . غير أن الأمر في الواقع غير ذلك . فالسماء التي تحدث عنها الصوفي هي نفسها التي تظللنا الآن . والنجوم التي وصفها هي النجوم نفسها ، وهي لاتزال في مواضعها لم يحدث عليها تغيير ـ وإذا حدث شيء من ذلك فهو طفيف جداً لا يؤثّر في هذا البحث ولا تلاحظه العين المجردة .

ولهذا رأيت أن أرسم هذا الأطلس عن خرائط حديثة للسماء ، وأن أرسم عليه صور الكواكب التي رسمها الصوفي ، لكي يكون باستطاعة القارئ تطبيق معلوماته النظرية على الحقيقة الواقعة .

والخرائط الأربع التالية تظهر كلّ نجوم السماء التي يشاهدها الانسان في الدول العربية عبر أيام السنة . وكلّ خارطة تظهر نجوم فصل من الفصول .

وحين يريد القارئ دراستها ، عليه أن يختار خارطة الفصل الذي هو فيه ، وأن يولّي وجهه شطر الجنوب ، ويمسك بالخارطة فوق رأسه . سيجد أن الخارطة تظهر له نجوم السماء الموجودة في القبة الفلكية فوق رأسه .

وقد كتب على كلّ خارطة اسم فصل من الفصول . ومعنى هذا أن النجوم التي ستظهر له هي نجوم ذلك الفصل . إلا أنني أودّ أن ألفت الانتباه الى أن القبّة السماوية تتحرّك حركة ظاهرية من الشرق الى الغرب . ومن المفروض أن يرى الراصد النجوم الموجودة في الخارطة في الأمسيات بعد غياب الشمس . ولكنه إذا جاء متأخّراً عن الموعد بستّ ساعات مثلا ، فسيجد أن نجوم ذلك الفصل قد تحركت الى جهة الغرب ، وأن نجوم الفصل السابق قد احتلت موضعها في السماء . وقد يأتي للرصد في وقت تكون فيه النجوم في السماء مشتركة بين فصلين ، وعليه في هذه الحالة أن يتابع الرصد في خارطتين . فالكوكبات مشتركة بين الخرائط وسيرى أن بعض الصور منقسمة بين خارطتين .

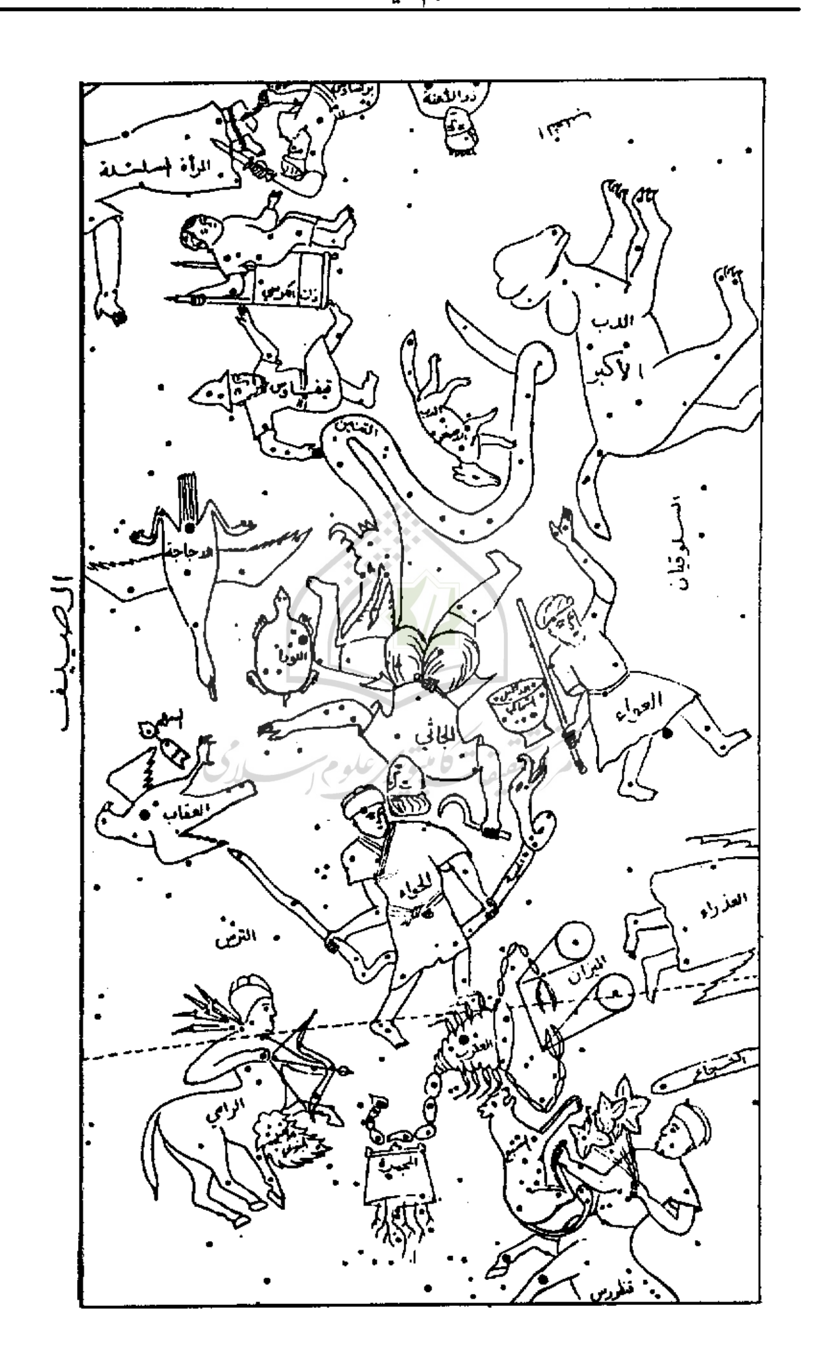
ولكن الراصد إذا اهتدى الى كوكبة واحدة في السماء فإنه يستطيع أن يستدلّ بها على الكوكبات الاخرى ، ببعض التؤدة والصبر . وإذا وجد الراصد صعوبة في العثور على كوكبة يبتدئ بها ، فإني أنصحه بالابتداء بكوكبة الدب الاكبر والتفتيش على النجوم السبعة اللامعة التي يسميها العرب « بنات نعش الكبرى » . قد يكون حسن الحظ إذا بدأ يرقبها في أمسيات الربيع ، فسيراها متلألئة في شمال السماء كما هي في الخارطة . أما إذا جاء إليها في مساء يوم من أيام الشتاء ، فعليه أن ينتظر عددا من الساعات حتى تظهر في كبد السماء كما هي في الخارطة .

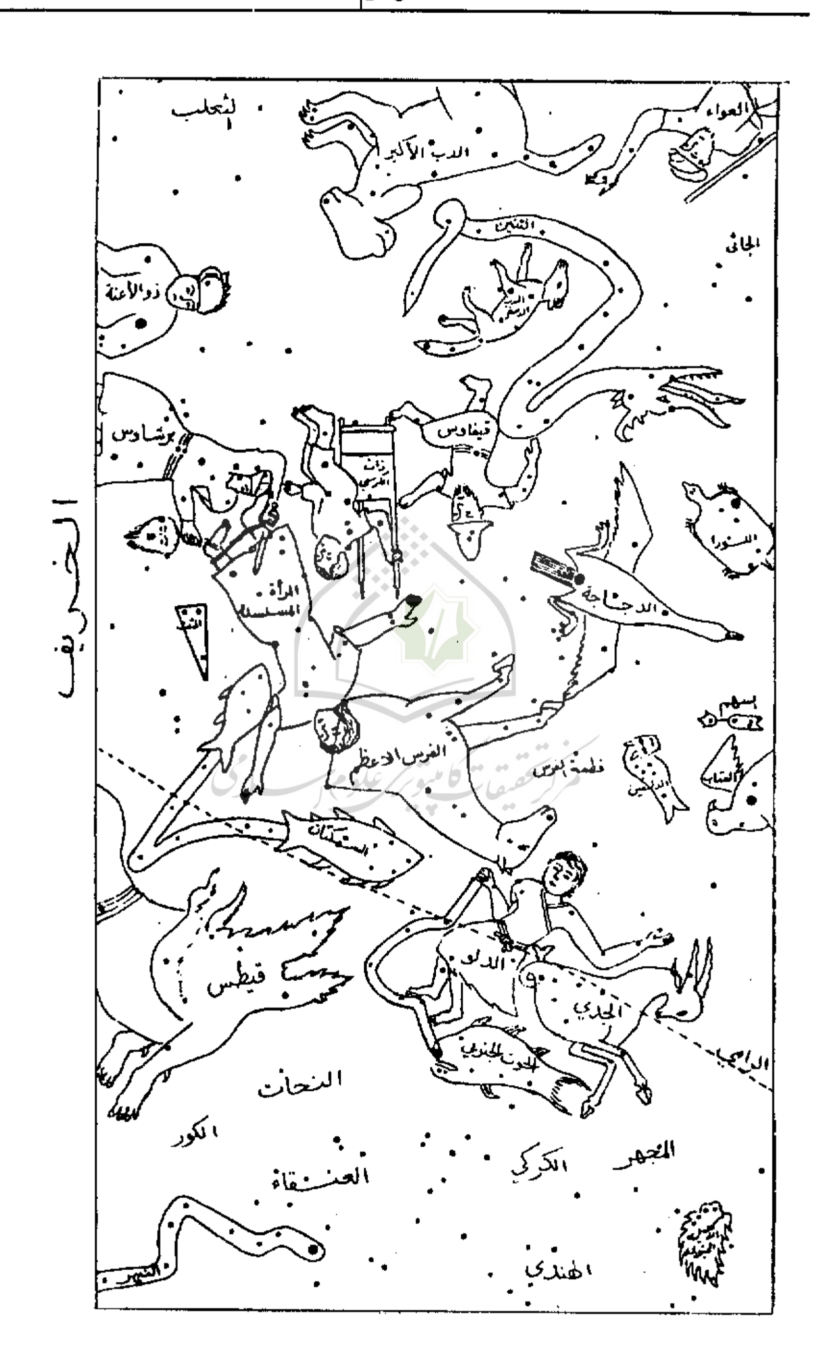
إن أيّ خارطة من الخرائط التالية ستأخذ بالتقدم إلى الغرب شيئاً فشيئاً ، حتى تحلّ محلّها في السماء خارطة الفصل السابق بعد ست ساعات . فإذا كنت تنظر إلى خارطة الربيع في الساعة التاسعة مساء ، فستجد أن خارطة الشتاء قد حلّت محلها في الثالثة صباحاً . وهكذا .

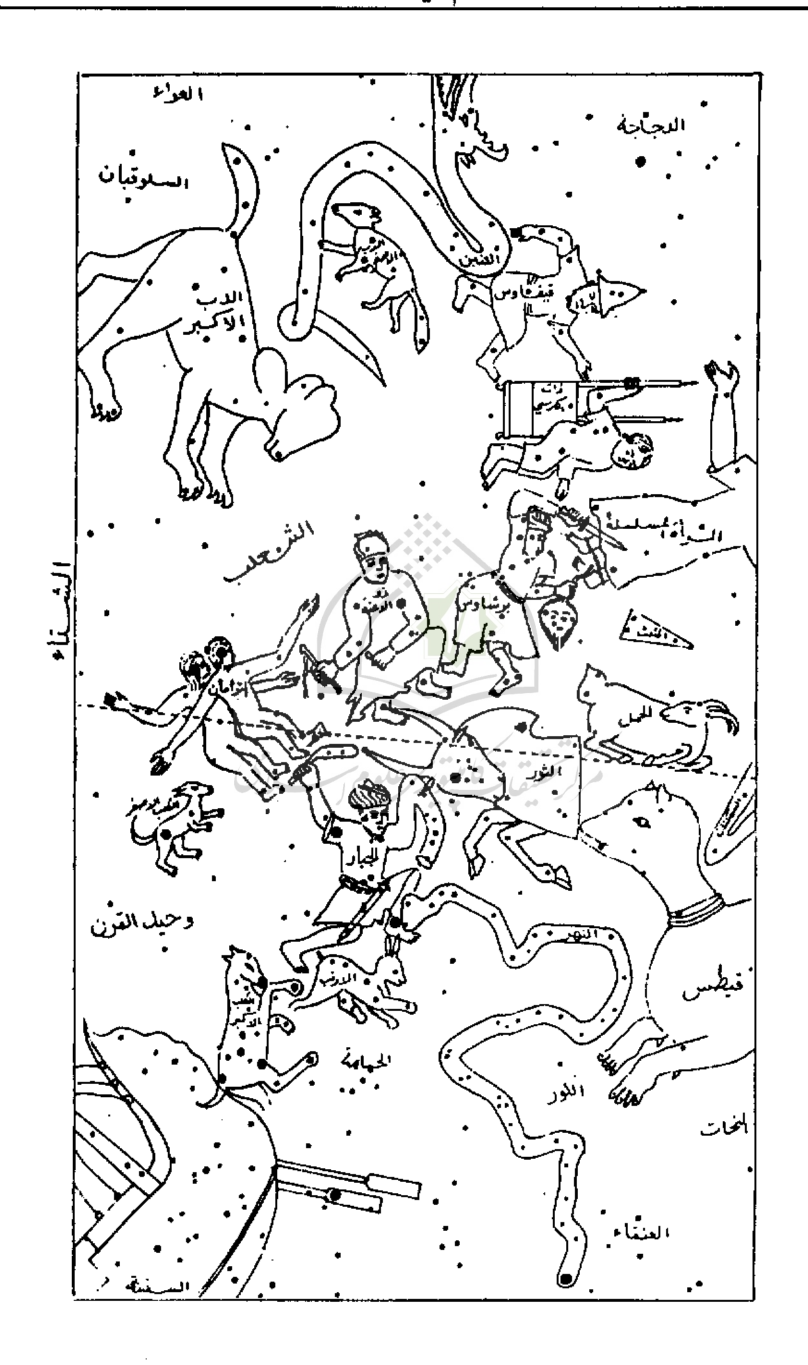
وأخيراً أرجو من الراصد أن يتسامح عن التفلطح الذي يبدو في الصور التي هي في أعلى الخارطة أو في أسفلها ، وذلك أمر حتمي عندما نرسم سطحا كرويّا على ورقة مسطحة على طريقة مساقط مركاتور .

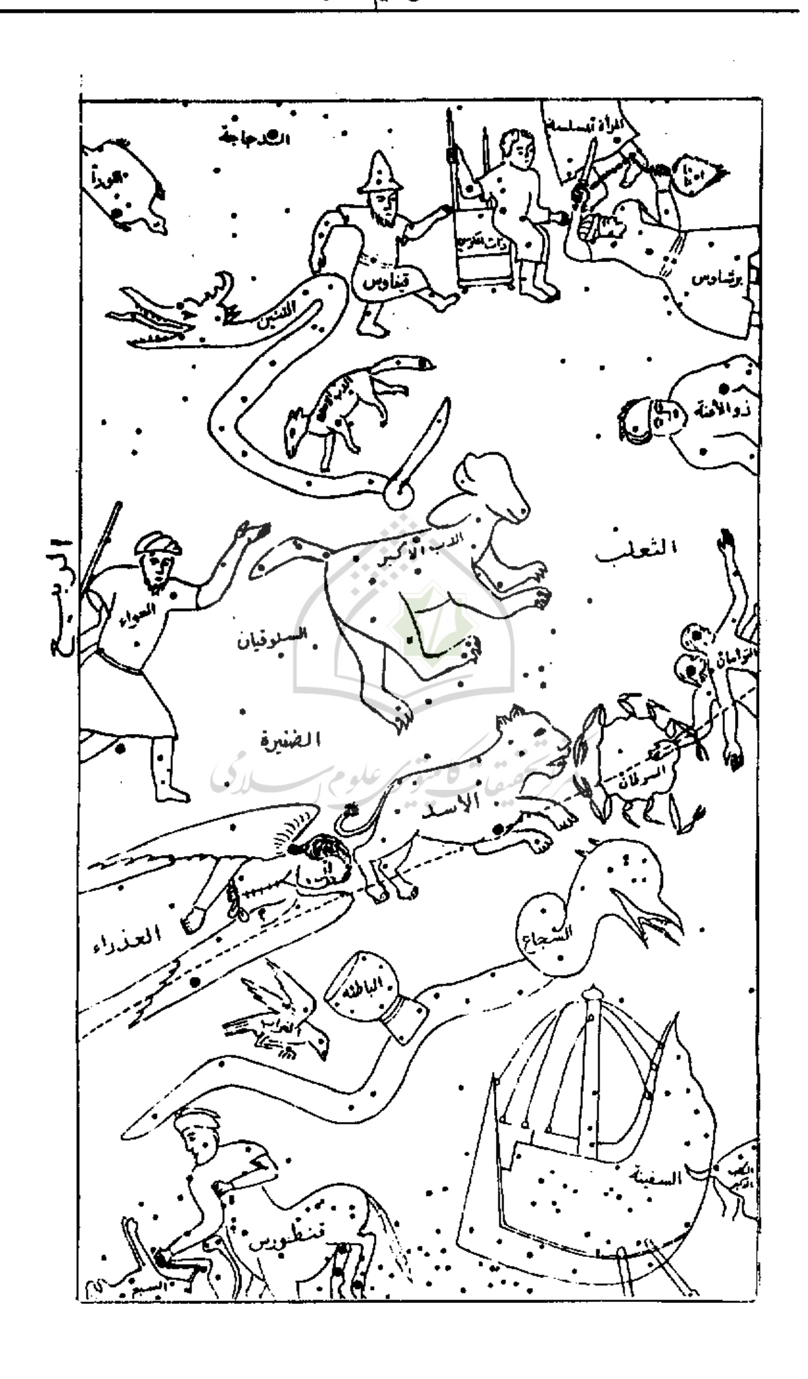
الدكتور عبد الرحيم بدر






الخريف
الدب الأكبر
العواء
الجاثي
التنين
ذو الأعنة
برشاوس
قيفاوس
الدجاجة
السلياق
المرأة المسلسلة
الفرس الأعظم
قطعة الفرس
الدلفين
سهم
العقاب
السمكتان
قيطس
الدلو
الجدي
الحوت الجنوبي
النخات
الكور
العنقاء
الكركي
المجمر
الهندي
النهر


العواء
الدجاجة
السلوقيان
الدب الاكبر
قيفاوس
الشعلب
برشاوس
المثلث
الحمل
الثور
التوأمان
الجبار
وحيد القرن
النهر
قيطس
الأرنب
الكلب الاكبر
الحمامة
اللور
الحات
العنقاء
السفينة
السماء


الدجاجة
ذات الكرسي
قيفاوس
برشاوس
التنين
ذو الأعنة
الثعلب
الدب الأكبر
العواء
السلوقيان
الضفيرة
الأسد
السرطان
العذراء
الشجاع
الباطية
الغراب
السفينة
قنطوروس
الربيع

المعجمات الطبية

الدكتور نشأت حمارنة

- ١ -

عراقة التقاليد الطبية في بلادنا

لقد كان الطبّ من أسبق العلوم التي استحوذت على اهتمام الإنسان القديم إن لم يكن أسبقها جميعاً ، ذلك أن الصحة والمرض كانتا وما تزالان أهم مايشغل بال الإنسان لتأثيرهما المباشر عليه ، ولذلك فهما تعنيانه أكثر مما يعنيه أي شيء آخر . فاختلاف الليل والنهار وتعاقب الفصول وظاهرات الطبيعة جميعاً : حركات الكواكب والأمطار والفيضانات والبرد والحر حازت قدراً كبيراً من تفكير الإنسان في فجر التاريخ ، ولكن مسائل الموت والحياة والمرض والصحة كانت أكثر إلحاحاً على فكره ، وبالتالي فلا عجب أن نجد أن أقدم الوثائق التي نمتلكها عن فجر العلوم عند الإنسان هي وثائق متعلقة بالطبّ ، ذلك أنه حينما عرف الإنسان التدوين سارع إلى كتابة المعلومات التي أخذها عن أسلافه والتي كان يخشى عليها من النسيان . وفي مقدمة هذه الثروة العلمية البدائية تأتي الوصفات الطبيّة التي أثبتت جدواها في معالجة بعض الحالات المرضية الشائعة .

وهكذا دخل الطبّ في مرحلة التدوين بعد أن كان لعدة ألوف من السنين في مرحلة الممارسة ينتقل شفوياً من جيل إلى آخر . وقد وصلت إلينا وثائق طبية من الحضارات الأقدم ، وأهمّ هذه الوثائق هي وثائق

الطب المصري القديم . وقد انتهت علوم الأقدمين (المصرية والبابلية) إلى اليونان الذين جمعوها وأضافوا إليها وأغنوها . وفي العصر الهلنستي الذي يتميز بوصول اليونان كقوة عسكرية وحضارية إلى بلاد الشرق القديم (مصر وسورية وبلاد مابين النهرين وفارس) أتيح للعلوم اليونانية الآتية من الغرب أن تمتزج بعلوم الشرق القديم العريقة .

لقد جاء الطب اليوناني إلى الشرق حاملاً معه إلى جانب مكوّناته الأصلية العناصرَ ذات الأصل الشرقي ، التي لم تكن غريبة عن البلاد ولا عن الممارسة الطبيّة الشائعة عند السكان .

ولما جاء العصر الروماني كان طبيعياً أن يستمر ازدهار العلوم الطبيّة في شرق الامبراطورية . كما أنه لم يكن من المعقول أن تصل هذه العلوم في الغرب الأوروبي إلى المستوى الذي وصلته في الشرق الآسيوي والإفريقي ، الذي لم يغب عنه مشعل العلم عبر العصور .

وليس من باب المصادفة أن تزدهر المدارس الطبيّة في الإسكندرية وجنديسابور وأنطاكية ، بينما لا نجد لها في الغرب أية نظائر . وقد ترعرعت بعض هذه المدارس في كنف الأديرة المنتشرة انتشاراً واسعاً في العراق والشام ، وأصبحت بؤراً للمعرفة : ساهمت في نشر العلوم الطبية على أساس من المعرفة النظرية ، كما أمنت للأطباء ـ الحكماء التعرف على ما يلزمهم من العلوم الأساسية الضرورية لثقافتهم العامة في حقول الفلسفة وعلوم الطبيعة .

ومن الطبيعي في هذا الجو العلمي أن تترجم كتب الفلسفة والطب والعلوم عامّة من اليونانية إلى السريانية لغة البلاد العريقة .

ولذلك فإنه حينما جاء الإسلام إلى الشام والعراق وجد الطبّ متقدماً في هذه البلاد ، وقد وصل إلى أعلى مستوياته في ذلك العصر ، سواء من حيث الممارسة العملية ، أو من حيث المعرفة النظرية .

وفي المرحلة التالية حينما اندمجت أمم عديدة في الدولة الإسلامية ، وأصبحت اللغة العربية لغة المعرفة والعلوم ، وأضحت الاتصالات متوفرة بين أرجاء العالم القديم صار لزاماً أن تنتقل العلوم تدريجياً إلى العربية ، كما أصبح من الضروري إيجاد الوسائل التي تسهل التفاهم بين الشعوب المختلفة التي ائتلفت في الدولة الإسلامية الناشئة .

فأسماء العقاقير والأعشاب الطبية التي تختلف من لغة إلى لغة ، ومن قطر إلى آخر وجَبَ أن يوضع لها معجم عديد اللغات يسهّل على الأطباء ممارستهم .

وإضافة إلى ذلك فإن الترجمة من اليونانية إلى السريانية قبل الإسلام وبعده ، ومن اليونانية والسريانية إلى العربية بعد الإسلام حتّمت على التراجمة إيجاد مصطلحات علمية ثابتة ، ذات مدلول فنّي متخصص . وقد خضعت اللغة السريانية حكماً إلى هذه التجربة قبل اللغة العربية بسبب أنها كانت لغة العلم في العراق والشام ثم في الأحواز منذ القديم ، وبسبب الظهور المبكّر للترجمات الطبيّة اليونانية إلى هذه اللغة في الإسكندرية وجنديسابور .

وإذا كان عصر ترجمة العلوم اليونانية إلى العربية قد ازدهر في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي ، فلا شك أنه بدأ قبل ذلك ، ويكفي للتدليل على هذا أن نعرف مدى اطّلاع جابر بن حيان الذي عاش في القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي على العلوم اليونانية .

وقد أصبحنا نمتلك اليوم الوثائق التي تثبتُ مانذهب إليه ـ في حقل الترجمات الطبية ـ ، فممارسةُ الطب لابد أن تعتمد ـ ولو جزئياً ـ على التدوين ، إن لم يكن تدوين الفكرة والملاحظة فتدوين الوصفة الطبية : اسم العقار الداخل في تركيبها ، ومقدارُه ، وطريقة تحضيره ، وأسلوب ادخاله في الدواء . فالممارسة كانت سابقة ـ لا شك في ذلك ـ ولكن التدوين لابدّ أن يكون قد حصل ولو بشكل بدائي في مرحلة مبكرة من حياة الدولة الإسلامية . فإذا كان عصر بني أمية لم يعرف الترجمات الطبية بالمعنى العلمي والواسع ، فقد تكون بعض الملاحظات قد دوّنت بالعربية . وإذا افترضنا أن الأطباء دوّنوا هذه الملاحظات باليونانية أو السريانية وليس بالعربية فلا بدّ أن نفترض أن اللغة العربية قد استعملت في التفاهم بين الطبيب والمريض في كل مرة كان المريض فيها عربياً ، والطبيب غيرَ عربي اللسان . لا شك أن الطبيب قد حاول أن يشرح للمريض تفصيلات عن مرضه بالعربية ، وهذا يستدعي أن يعبّر الطبيب بالعربية ، وأن يحاول ترجمة أفكاره المتعلقة بأسماء الأمراض أو العلامات أو الأدوية إلى العربية .

وإذا لم نقبل أن يكون هذا التفاهم قد حصل بين الطبيب والمريض بالعربية في كلّ مرة .. فلا بدّ أنه حصل أحياناً . وهذا يكفي لكي تبدأ هذه العملية العقلية .. عملية نقل الأفكار والمسمّيات الطبية إلى العربية . وهذا كله لابدّ أنه سبق عصر الترجمة الرسمي الذي يبدأ في عرف مؤرخي الطب التقليديين وبعض المستشرقين في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي ، والذي ـ إذا تساهل بعض هؤلاء ووافقوا أن يكون هذا العصر ـ قد بدأ مبكراً فإنهم يحدّدون له بدء عصر المأمون أو عصر الرشيد ، وفي أحسن الأحوال عصر المنصور . ونحن نذهب إلى أقدم من هذا

بكثير . إلى العصر الذي اختلط العرب فيه بأبناء عمومتهم السريان في الشام والجزيرة ، وذلك قبل الإسلام .

- ٢ -

بداية التدوين الطبي بالعربية

تعود أقدم المدوّنات الطبية العربية التي وصلت إلينا إلى أوائل العصر الأموي . فقد قام ماسرجويه البصري في عهد مروان بن الحكم بترجمة كنّاش أهرن القس من السريانية إلى العربية . ثم أضاف ماسرجويه إلى هذا الكتاب مقالتين من تأليفه ، وقد ضاع هذا الكتاب فلم يصل إلينا .

ويقتبس الرازي في الحاوي كثيراً عن كتاب أهرن ، كما يقتبس عن هاتين المقالتين مشيراً إليهما بكلمة (قال اليهودي) ، وذلك تمييزاً لماسرجويه اليهودي عن مؤلف آخر مسيحي من جنديسابور يحمل الاسم نفسه . وفي الحاوي : نجد أيضاً مقتبسات لعدد من المؤلفين الذين عاشوا في القرن الثامن الميلادي ، أو في أواخر القرن الثامن وبداية القرن التاسع وضاعت أعمالهم .

وهذه المقتبسات عديدة ، وإذا قمنا بجمعها وتحليلها فإننا سنكون قادرين على معرفة المصطلحات الطبية والتعبيرات الفنية التي استعملت قبل عصر الترجمة أي قبل عصر يوحنا بن ماسويه وحنين بن إسحاق(القرن التاسع الميلادي) . وأهمية هذه المقتبسات تأتي من أنها ستتيح لنا التعرف على المحاولات الأولى للكتابة بالعربية في حقل العلوم الطبية ، وذلك لندرة الكتب التي وصلت كاملة من تلك الحقبة ، كما أنها ستمكننا من معرفة المساهمة الحقيقية ليوحنا بن ماسويه وحنين بن إسحاق

في مجال الإصطلاحات الطبية .

وسنكون بعدها قادرين على الإجابة على الأسئلة التالية :

١ ـ ما هي الإصطلاحات الطبية التي استعملت قبل عصر حنين ؟

٢ ـ هل كانت هذه الإصطلاحات تختلف بين مؤلف وآخر ؟

٣ ـ إلى أيّ مدى تبنّى ابن ماسويه هذه الاصطلاحات ؟ وإلى أي مدى كان مستقلاً في تعبيراته ؟

٤ ـ ما هي المساهمة الحقيقية لحنين بن إسحاق في وضع هذه المصطلحات وتثبيتها وإيصالها إلى مؤلفي نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر ؟

☆ ☆ ☆

وإذا أردنا أن نسمّي بعض هؤلاء المؤلفين على سبيل المثال ، فإننا نذكر :

١ ـ تياذوق : الذي كتب كنّاشا طبياً وكتاباً في إبدال الأدوية .

٢ ـ أبو جريج الراهب : الذي اقتبس الرازي من ثلاثة كتب له : إصلاح الأدوية ، في المسهلات ، تذكرة للنقرس .

٣ ـ جرجيس بن بختيشوع : الذي كتب كنّاشا في الطبّ نقله حنين بن إسحاق من السريانية إلى العربية .

٤ ـ بختيشوع بن جرجيس : وله كناش مختصر ، وكتاب التذكرة .

٥ ـ جابر بن حيان : وقد كتب عدداً من المؤلفات في حقل الطب لم تصلنا ، ولكن أجزاء منها حفظت في كتابه (إخراج ما في القوى إلى الفعل) .

٦ ـ ماسرجويه الجنديسابوري : وكان يترجم من السريانية إلى العربية ، وترك عدداً من المؤلفات الطبية .

٧ ـ يحيى بن البطريق : الذي لم يكن يعرف العربية حقّ معرفتها ـ كما يقول ابن أبي أصيبعة ـ وله كتاب : السموم .

٨ ـ عيسى بن حكم : صاحب الكناش الكبير ، وقد عرف باسم : مسيح الدمشقي .

وسواءً أكان هؤلاء يترجمون نصوصاً طبية قديمة أو يكتبون أفكاراً طبية سائدة في عصرهم فلا بدّ لهم من استعمال مصطلحات طبية فنية . هذه المصطلحات يمكننا أن نجمعها من الفقرات المقتبسة التي حفظها الحاوي ، والتي يصل عددها إلى المئات . كما يمكن لبعض الكتب أن تكون قد وصلت إلينا كاملة كما هي الحال في كتاب جابر بن حيّان .

وإذا كان من الصعب دراسة هذه الحقبة من وجهة نظر (تاريخ الطبّ) : استعراض هؤلاء المؤلفين ، ومعرفة المزيد عن حياتهم وأعمالهم ، والبحث في قيمة مؤلفاتهم ، ودورهم في تطور الطب العربي في بداياته ، فإنه لاشك أصعب بكثير تقييم هذه الفترة من وجهة نظر (اللغة) ودراسة مصطلحات هذه الحقبة . والسبب في ذلك أن لغة هذه النصوص التي وصلتنا ليست بالضرورة لغة هؤلاء المؤلفين ، وبالتالي فإن المصطلحات الواردة فيها قد لا تكون من وضعهم .

فماسرجويه الجنديسابوري كان ترجماناً ينقل من السريانية إلى العربية ، فالأرجح أن يكون قد كتب مؤلفاته الطبية بالعربية لغة العلم الجديدة . وعلى عكس هذا تماماً كتب جرجيس بن بختيشوع باللغة السريانية التي كانت سائدة في مدرسة الطب في جنديسابور ، ونقل حنين كتابه إلى العربية ، وعلى ذلك فإن لغة المقتبسات المنسوبة إلى جرجيس هي لغة حنين . ويحيى بن البطريق لم يكن يعرف العربية حق

معرفتها ، فهل وصلتنا مقتبساته بلغته أم أنها تعرضت للتعديل من قبل آخرين ؟

وهذا شأن كلّ المؤلفين الآخرين ، كلٌّ له حالة متميزة .

خلاصة القول : إن هذه المقتبسات لم تخضع بعد للدراسة اللغوية والتاريخية المرجوة ، وسوف يمرّ زمن طويل قبل أن تتأمن الشروط الموضوعية اللازمة لمثل هذه الدراسة ، والتي تقتضي توفر الأصول الإغريقية والسريانية التي استعملها هؤلاء الأطباء .. وتتطلب هذه الدراسة بطبيعة الحال وجود الفريق العلمي المتخصص والمؤهل لهذه الغاية ، والذي يجب أن يضمّ اللغويين إلى جانب مؤرخي الطبّ العارفين باللغات اليونانية والسريانية والعربية ، والعارفين بأدقّ التفصيلات حول ملابسات تلك الفترة الهامّة من تاريخ العلوم .

- ٣ -

المعجمات الطبية الباكرة

مع استقرار الحياة في الدولة الإسلامية الناشئة ، ونتيجة للفتوحات وانضواء الأمم العديدة تحت راية الإسلام ، أتيح لمراكز العلم المنتشرة في العالم القديم أن يتصل بعضها ببعضها الآخر ، وأن تتبادل المعرفة وبالتالي أن تتبادل التأثير ـ كما يقول سزكين ـ ، وعلى ذلك فإن التطور الذي حصل في هذه المراكز والذي كان محدوداً بسبب ظروف العزلة قبل الإسلام دخل الآن في مرحلة جديدة بسبب التفاعل الذي وقع بين هذه المراكز . فبغداد أصبحت على صلة بعلماء الإسكندرية وجنديسابور وأنطاكية وحرّان . واستقدمت الكتب الهامة التي لم تكن متوفرة في الشام ومصر من بيزنطة ، وبدأ عصر الترجمة بكل زخمه .

وفي بداية هذه المرحلة ظهرت المعجمات الطبية العديدة اللغات لتسهل على الأطباء والتراجمة أعمالهم ، فالرازي يحفظ لنا في « الحاوي » اسمين من أسماء هذه الكتب .. أحدهما ظهر في مدرسة جنديسابور ، والآخر كتبه بختيشوع ، وليس من الصعب أن نتصور أن هذه المؤلفات هدفت إلى توضيح معاني الكلمات المستعملة في الطب ، وأسماء العقاقير في اللغات المختلفة التي كان يتكلم بها سكان الدولة الجديدة .

ففي جنديسابور حاضرة الأحواز (خوزستان) العلمية لابدّ أن يكون الأطباء قد اهتموا بمعرفة مدلولات هذه الاصطلاحات الطبية والصيدلانية باللغات السائدة هناك : السريانية والفارسية . وبالدرجة الثانية اليونانية إلى جانب العربية ، اللغة الرسمية للدولة .

وفي العراق والشام لابدّ أن تكون اللغتان السريانية واليونانية ـ وهما لغتا العلم في أديرة الشام وبلاد مابين النهرين ـ الأساس الذي اعتمد عليه لتأليف مثل هذه الكتب .

الكتاب الأول الذي يذكره الرازي ويقتبس منه ينسبه إلى الخوز (خوزستان) حيث انتشر هناك ولا نعرف زمن تأليفه .

أما الكتاب الثاني الذي كتبه بختيشوع فربما يكون تأليفه قد تم في جنديسابور حينما كان بختيشوع مايزال رئيساً للمستشفى هناك خلفاً لوالده جرجيس ، وقد يكون قد كتبه بعد مجيئه إلى بغداد في أيام هارون الرشيد . أي إن هذا الكتاب يعود إلى أواخر القرن الثامن الميلادي .

وقد جاءتنا أخبار عن كتابين آخرين من هذا الصنف من الكتب لا نعرف زمن تأليفهما ذكرهما البيروني .

ولابدّ أن يكون هذا الصنف من الكتب قد ظلّ ضرورياً طوال عصر الترجمة ، وفي مرحلة استعمال عدة لغات في التدوين في حقل الطب . ولا بدّ أن تكون أهمية هذا الصنف قد تضاءلت حينما أصبحت اللغة العربية هي المسيطرة تماماً . وآخر هذه الكتب ألّفه حنين بن إسحاق . وقد اصطلح في ذلك الوقت على تسمية هذا النوع من الكتب باسمها السرياني : « بشقشماهي » الذي يعني : « شرح الأسماء » .

أما حينما سيطرت اللغة العربية تماماً كلغة للعلوم المختلفة ومن بينها الطب فقد أصبحت هذه الكتب تصدر بالعربية فقط .

فالرازي يكرس أحد أجزاء كتاب « الجامع » لهذا النوع من الكتب « في تفسير الأسماء والأوزان والمكاييل التي للعقاقير ، وتسمية الأعضاء والأدواء » .

والزهراوي يخصص المقالة التاسعة والعشرين من كتابه « التصريف » لهذا الغرض .

ومن الواضح أن هذا النوع من المؤلفات كان ضرورياً لكي يصبح الطبيب قادراً على الاستفادة من الكتب المختلفة التي تركها الأقدمون

ومن الكتب الحديثة التي تصدر في شتى أنحاء العالم الإسلامي بين الأندلس غرباً وأواسط آسيا شرقاً ، كما أنها كانت هامة بالنسبة إلى المؤلف نفسه : فبدون هذا الجزء الخاص من كتاب « الجامع » لا تكون بعض التفصيلات في أجزاء الكتاب الأخرى واضحة ، ذلك أن بعض الاصطلاحات الطبية والتعابير الصيدلانية الفنية اقتصر استعمالها على قطر دون آخر ولم تصبح شائعة في كل أرجاء الدولة الجديدة . وبدون المقالة المتخصصة في كتاب الزهراوي ماكان بوسع الأطباء في الأقطار المختلفة أن يستفيدوا من هذا

الكتاب الهام ومن المستوى الرفيع والدقة البالغة اللذين وصل الكتاب إليهما في مجال الصيدلة وتحضير الأدوية .

فهذه الكتب قامت بخدمة الأعمال اليومية في حقل الصيدلة كما سهلت مهمة التفاهم في التعبير الطبي .

وإذا انتبهنا إلى اسم كتاب الرازي ، نلاحظ أن الجزء الأول منه يشير إلى حقل اختصاصه الأول في عالم العقاقير والصيدلة بينما يشير الجزء الثاني من الاسم إلى غرض الكتاب الثاني في عالم « الإصطلاحات الطبية » المستعملة في الطب النظري بين الأساتذة وطلابهم .

وكان العرب قد عرفوا كتاب « جالينوس » (في الأسماء الطبية) وهو كتاب اطّلع عليه « حنين » ووصفه ، كما قام « حبيش » بترجمة جزء منه إلى العربية . وهذا الكتاب يحدد التعابير التي استعملها الأطباء اصطلاحاً للدلالة على المعاني الفنية المحددة ، فهذه الكلمات إما أن تكون خاصة بالأطباء لايستعملها غيرهم ، ومن هنا وجب تحديد مدلولها ، وإما أن تكون شائعة في اللغة استعارها الأطباء لتعطي معنى فنياً خاصاً غير ذلك المعنى الذي يفهمه عامة الناس ، وهذا يستوجب أيضاً تحديد هذا المعنى .

واسم الكتاب كما ذكره « حنين » يعطي أحسن وصف للغاية التي وضع الكتاب من أجلها : (كتاب الأسماء الطبية التي استعملها الأطباء ، وعلى أي المعاني استعملوها) .

« والقمري »[1] صاحب أول معجم عربي خاص بالاصطلاحات الطبية يحدد غايته من تأليفه كتابه هذا : (وأشرح كل شيء شرحاً كافياً وافياً ، وأن لا أعدو مذهب أهل هذه الصناعة ، وإن كانت اللغة تحتمل غيره ، وأهل البلدان والأقاليم مختلفون فيه .) .

وقد نسج العرب على منوال كتاب جالينوس المشار إليه فألّفوا نوعين من الكتب : النوع الأول كان على شكل المعجم مختصراً جداً ، والثاني جاء على شكل الموسوعة المبسّطة وفيه شروح للكلمات وتعريف بمعناها حيثما ترد في كتب الطب . وقد عبّر العرب عن هذا النوع الثاني بقولهم . (كتب الحدود الطبية) . وندع المجال للقمري هنا ليذكر لنا الغاية من تأليفه كتابه : (التنوير في الاصطلاحات الطبية) . يقول القمري : (وقد أحببت في هذا الوقت أن ألتقط من بطون الكتب وتضاعيف الكنّاشات ألفاظاً هي عند أهل الصناعة معروفة ، واتخاذ الأشياء التي يحتاج الطبيب إليها في كل وقت ، ثم لاتوجد تلك الأشياء إلا متفرقة في كتب شتى ، والطارئ على هذا العلم يحتاج في تحصيلها والوقوف على معانيها إلى تكلّف شديد ومقاساة تعب كثير ، ولعل التبرم بها ومعاناة النصب في طلبها يحمله على نبذها جانباً والإعراض عنها) . والقمري كان السبّاق إلى تأليف أول معجم طبي مستقل بالعربية . وبعده ظهر العديد منها وهذا عرض لها وفق زمن صدورها :

(1) [هو أبو منصور الحسن (أو الحسين) بن نوح القُمري من أهالي بخارى . يقول ابن أبي أصيبعة : إن ابن سينا لحقه وهو شيخ كبير ، وأخذ عنه . ولعل وفاته قد وقعت بين عامي ٣٨٠ و ٣٩٠ هـ . أشهر كتبه كتاب : غنى ومنى / المجلة] .

١ ـ فكتاب القمري « التنوير .. » ظهر في أواخر القرن العاشر .

٢ ـ وفي العصر نفسه ألّف الخوارزمي كتابه الشهير (مفاتيح العلوم) الذي خصص فيه الباب الثالث لمصطلحات الطب . وقد قسّم هذا الباب إلى ثمانية فصول شرح فيها مصطلحات التشريح وأسماء الأمراض وتعابير الصيدلة بما فيها الأوزان والمكاييل .

٣ ـ وفي النصف الأول من القرن الحادي عشر كتب عبيد الله بن بختيشوع كتاباً سمّاه (الروضة الطبية) . وهو كتاب لشرح بعض المصطلحات الطبية والفلسفية . وقد جاءت الشروح في هذا الكتاب مستفيضة بحيث إن تصنيفه يكون في النوع الثاني من هذه الكتب ـ النوع الموسوعي ـ .

٤ ـ وفي مطلع القرن الثالث عشر كتب ابن الحشّاء كتاباً سمّاه : (مفيد العلوم ومبيد الهموم) شرح فيه الاصطلاحات الطبية التي جاءت في كتاب الرازي ـ الطب المنصوري ـ وعلّق عليها[2] .

وباستثناء كتاب القمري فإن كل الأعمال الأخرى لايمكن أن توصف بأنها معجم طبي مستقل . ويجب أن ننتظر حتى القرن الرابع عشر لكي يصدر معجم آخر مكرس للاصطلاحات الطبية ، ذلك هو :

٥ ـ كتاب حقائق أسرار الطب لمسعود بن محمد السجزي الذي انتهى من كتابته مع نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر . وهذا الكتاب لم يتح له بعد من يحققه وينشره .

٦ ـ وفي منتصف القرن الرابع عشر كتب لسان الدين بن الخطيب كتاب (الوصول لحفظ الصحة في الفصول) وقد اختتم هذا الكتاب بمعجم شرح

(2) [طبع كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم لابن الحشاء في الرباط (المغرب ١٩٤١ م) بتحقيق كولان ورنو / المجلة]

فيه المصطلحات الطبية التي وردت فيه .

٧ ـ وفي نهاية القرن الخامس عشر كتب محمد بن يوسف الهروي موسوعة طبية باسم (جواهر اللغة) لم تنشر بعد .

٨ ـ ولكن الهروي مالبث بعد أكثر من ربع قرن أن كتب معجمه الطبي الشهير : (بحر الجواهر في تحقيق المصطلحات الطبية) وقد نشر هذا الكتاب في كالكوتا سنة « ١٨٣٠ » . وقد رتب المؤلف معجمه على حروف الهجاء ، وعالج فيه الموضوع بأسلوب جديد مضيفاً إلى التعابير التشريحية والمصطلحات المرضية وأسماء العقاقير ، أسماء بعض مشاهير الأطباء .

٩ ـ وفي مطلع القرن السابع عشر كتب مدين بن عبد الرحمن القوصوني : (قاموس الأطباء وناموس الألباء) الذي شرح فيه المعنى الطبي والأصل اللغوي لعدد كبير من الاصطلاحات واعتمد فيه أئمة الطب كابن سينا إلى جانب أئمة اللغة كابن منظور . وقد نشر مجمع دمشق هذا الكتاب .

ـ ٤ ـ

الكتب الطبية الميسرة

وإلى جانب هذه المعاجم التي تفسر التعابير الطبية باختصار شديد أو تشرحها شرحاً مقتضباً ظهر نوعان من الكتب الميسرة لطلاب الطبّ وذلك بدءاً من القرن التاسع .

النوع الأول هو الكتب التي صنفت على هيئة المسألة والجواب ، ويأتي السؤال فيها واضحاً وهادفاً إلى تبسيط الإجابة ، ويكون الجواب بدوره مركزاً ومختصراً .

وكانت الغاية من هذه الكتب أن تُرَاجَع من قبل دارسي الطبّ

لتثبيت المعلومات التي أخذوها عن الكتب الموسعة ، كما أنها تسعفهم في التحضير للامتحان الذي يتقدمون له قبل السماح لهم بممارسة المهنة .

وإذا أردنا أن نعطي مثلاً على هذا النوع من الكتب في حقل طب العيون : فإننا نذكر كتاب يوحنا بن ماسويه المسمى (معرفة محنة الكحالين) كما نذكر كتاب حنين بن إسحاق (المسائل في العين) الذي نشره سباط ومايرهوف .

أما النوع الثاني فهو الكتب الطبية المختصرة جداً والمكتوبة على شكل جداول ، والمسماة المشجرات .

وكمثل عليها نسمي كتاب الرازي (التقسيم والتشجير) أو كتابه (المشجرة في أمراضِ العين) أو كتاب ابن جزلة (تقويم الأبدان) .

وفي جميع هذه الكتب نجد المصطلحات الطبية مرتبة حسب الموضوع وليس حروف الهجاء ، ومشروحة شرحاً مقتضباً من حيث أسبابها وعلاماتها وعلاجها .

فأمراض الجهاز العصبي المركزي مثلاً ترد بالتسلسل : الصرع ، الرعشة ، التشنج ، الصداع ، الشقيقة ، الدوار الخ . وكذلك أمراض الجفن : البرد ، التحجر ، الالتزاق ، السلاق ، انتشار الهدب الخ ..

- ٥ -

كتاب (التنوير في الإصطلاحات الطبية)

ونصف هنا باختصار أقدم هذه المعاجم وهو : (التنوير في الإصطلاحات الطبية)[3] . نذكر الأبواب التي ينقسم الكتاب إليها . ثم

(3) [وفي نسخة أياصوفيا جاء اسمه : كتاب التنوير المعروف بسراج القمري / المجلة] .

تحقق القسم المتعلق بأمراض العين من هذا الكتاب .

وفي هذا التحقيق نبحث عن المصدر الذي استقى منه القمري تعبيره في مؤلفات ابن ماسويه وحنين والطبري والرازي وفي كتاب (الذخيرة) المنسوب إلى ثابت بن قرة . ونكتفي بهؤلاء إلى أن تتم عملية جمع ودراسة أعمال المؤلفين الذين عاشوا قبل عصر ابن ماسويه .

ونحاول أن نبيّن الفروق في الاصطلاحات الفنية التي اعتمدها هؤلاء المؤلفون ، كما نشير إلى أماكن التعريف بهذه الأمراض ووصفها في المؤلفات اليونانية التي عرفها العرب[1] وترجموها دون أن نخوض في التفصيلات المتعلقة بهذه الترجمات وأصحابها وزمن ظهورها .

وبطبيعة الحال فلن نذكر هنا هذه المصطلحات كما أوردها المؤلفون الذين جاؤوا بعد القمري كابن سينا وعلي بن عيسى الكحال البغدادي وعمار بن علي الموصلي ، تاركين ذلك إلى حينه .

ينقسم كتاب (التنوير ..) إلى عشرة أبواب :

١ ـ الباب الأول : في أسامي العلل الحادثة من الفرق إلى القدم .

٢ ـ الباب الثاني : في أسامي العلل الحادثة في سطح البدن .

٣ ـ الباب الثالث : في أسامي الحميات وتوابعها .

٤ ـ الباب الرابع : في أسامي ما في بدن الإنسان من عضو وغيره مما يجري مجراه .

٥ ـ الباب الخامس : في أسامي الطبائع وما في معناها من الألفاظ والحوادث في بدن الإنسان .

٦ ـ الباب السادس في أسامي الأشياء التي تستعمل في العلاجات .

(١) بعض هذه الكتب لم يعرفها العرب مثلاً ـ ديموستينس .

٧ ـ الباب السابع : في أسامي الأطعمة والأشربة .
٨ ـ الباب الثامن : في أسامي ألفاظ القراباذينات
٩ ـ الباب التاسع : في أسامي الأوزان والأكيال .
١٠ ـ الباب العاشر : في اتخاذ الأشياء التي لابدّ منها كل يوم .

☆ ☆ ☆

الباب الأول :

ففي الباب الأول يستعرض الأمراض من الرأس حتى القدم على عادة أطباء ذلك الزمان .

يبدأ بأمراض الجملة العصبية المركزية فيذكر أكثر من عشرين اصطلاحاً مع شرح مختصر لها .

ونذكر ثلاثة من هذه الاصطلاحات لإعطاء فكرة عن الإختصار الشديد الذي يميل إليه المؤلف . وكذلك لتبيان حرصه على إعطاء المعنى الطبّي للاصطلاح دون المعنى اللغوي .

السُّبات : إغراق الإنسان في نوم غير طبيعي ، فإن تُرك نام ، وإن صيح به انتبه .

السدر : أن يَرى إذا قام كأنه في ظلمة أو ضباب .

الشخوص : أن يبقى شاخص العين لايطرف . والفرق بينه وبين السبات تغميض العين وشخوصها . وبعد هذه الأمراض العصبية تأتي اصطلاحات أمراض العين ، وسنفصل في ذكرها فيا بعد . وبعدها أمراض الأذن والأنف والفم (كالطرش ، والخشم ، والرعاف ، والزكام) ثم الصدر (كالربو ، وذات الجنب) فالبطن (كالتهوّع ، والهيضة) فجهاز البول (كالحصى ، والأسر) فالأطراف السفلية (كعرق النسا ، والنقرس)

والجهاز التناسلي (كاختناق الرحم) .

الباب الثاني :

أما في هذا الباب فنجد عدداً كبيراً من المصطلحات التي تقع اليوم في اختصاص أطباء الجلد (كالحزاز ، والسعفة ، وداء الثعلب ، والبهق ، والبرص ، والجذام ، والشرى) .

الباب الثالث :

وفيه أسماء الحميات بأنواعها : (كحمى الدق ، وحمى الغب ، والحمى المطبقة) كما أن فيه بعض المصطلحات الأخرى المتعلقة بالأمراض الباطنة (كالبحران ، والنضج) إضافة إلى أسماء بعض الأمراض التي تكون الحمى جزءاً من تظاهراتها (كالجدري ، والحصبة) .

الباب الرابع :

وفيه مصطلحات تشريحية عامة : كالعروق والشرايين ، والأوردة (وأسماء بعضها : كالأكحل ، والصافن) وكذلك الأعصاب والأوتار والربط والأغشية والغضاريف . وأسماء بعض الأعضاء الباطنة (كالفؤاد ، والبواب ، والأعور) .

الباب الخامس :

وهذا الباب الذي يذكر اصطلاحات (الطبائع) (والحوادث) في بدن الإنسان - ويعني بها مصطلحات (علم وظائف الأعضاء) (الفسيولوجيا) - يفسر معظم ما جاء في النظرية الطبية اليونانية من تعابير فنية (كالاسطقسات ، والمزاج ، والأخلاط ، والقوى ، والأرواح) .

الباب السادس :

ويشرح معنى عدد من الوسائل العلاجية والأشكال الصيدلانية المستعملة في الطبّ (كالكماد ، والنطول ، والقطور ، والغرور ، والمضوض ، والسفوف ، والذرور ، والحقنة ، والشياف) .

الباب السابع :

وفيه أسماء الأطعمة والأشربة الضرورية للحمية والتغذية ، ذلك أن الحمية كانت جزءاً من التدبير العلاجي العام ، لايستغنى عنه .

كا أن الأطباء عرفوا أهمية التغذية في تدبير الناقه من المرض .

وفي هذا الباب نجد مصطلحات من أمثال : (السميد ، الشواء ، المطجنة ، القليّة ، الهلام ، المزورات ، التوابل ، الأبازير ، الشراب) الخ .

الباب الثامن :

وفي هذا الباب نجد مصطلحات الصيدلة وعلم الأقراباذين ،(كالأيارجات ، والجوارشنات ، والمطبوخات ، والمربيات ، والعصارات ، والأكحال) .

الباب التاسع :

يبدأ المؤلف هذا الباب بقوله : [إن الاختلافات في الأوزان والأكيال في أهل البلدان والأقاليم كثيرة .... وقد ذكرتُ أنا منها ما تدور أساميه في الكتب الطبية مع اتفاقهم على مقاديره ....]

ويذكر منها : (القيراط ، والمثقال ، والأوقية ، والرطل ، والدورق ، والكيل ، والصاع) وغيرها .

الباب العاشر :

وفيه يذكر باختصار بعض العمليات الصيدلانية التي (لابدّ منها في كلّ وقت) كغسل الشمع ، وغسل الطين ، وتطرية الأدهان ، وصنعة دهن البيض ، وأخذ الأرمدة ، وإحراق الحجارات ، وتدبير خبث الحديد ، وصنعة ماء الجبن . كما يذكر فيه بعض الإجراءات العلاجية كالحمام اليابس .

☆ ☆ ☆

وهذا الكتاب صغير الحجم إلى درجة أننا نجده مكتوباً على هامش نسخة الظاهرية ذات الرقم (٧٨٨٩) من كتاب (غنى ومنى) للمؤلف نفسه . دون أن يلفت نظر متصفح الكتاب إلى أكثر من أنه شرح للمصطلحات الواردة في متن الصفحات .

وهذه الحقيقة تشير إلى التوافق في تبويب هذين الكتابين .. فكأنّ (التنوير) جاء شرحاً للاصطلاحات الطبية في (غنى ومنى) .

ولاتكاد كلمات هذا الكتاب تبلغ الآلاف الخمسة . فمخطوطة (سراي أحمد الثالث) مثلاً تشتمل على خمس وعشرين ورقة ، والصفحة الواحدة منها تحتوي على ثلاثة عشر سطراً ، ومعدل عدد الكلمات في السطر الواحد يبلغ ثماني كلمات . بينما نسخة (أيا صوفيا) تشغل ست عشرة ورقة ، الصفحة الواحدة فيها تحتوي على خمسة عشر سطراً وعدد الكلمات في كل سطر نحو عشر كلمات .

أما نسخة (دبلن) فتقع في تسع ورقات ، وعدد الصفحات المكتوبة يبلغ ست عشرة صفحة . ويتراوح عدد الأسطر في كل صفحة بين اثنين وعشرين وسبعة وعشرين سطراً . ويشتمل كل سطر على نحو اثنتي عشرة كلمة .

(للبحث صلة)

التعريف والنقد

ديوان ابن الرومي

الدكتور شاكر الفحام

- ١ -

كان أبو الحسن علي بن العباس الرومي (٢٢١ - ٢٨٣ هـ) من الشعراء المكثرين المطيلين ، خلَّف ديواناً ضخماً حفظ الكثرة الكاثرة من أشعاره . ولم يُتَحْ لديوانه أن يُطْبع في مطالع عصر النهضة مع دواوين أمثاله من الشعراء الكبار المجوّدين . ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد في تعليل تأخر نشر الديوان : « تأخر لأن ديوانه أطول ديوان محفوظ في اللغة العربية من جهة ، ولأن نسخته - من جهة أخرى - لم تكن ميسورة في البلاد السورية حيث طبعت بعض الدواوين ، وربما كان الإقذاع في الهجاء سبباً ثالثاً مضافاً إلى ذينك السببين » .[1] .

حاول الشيخ محمد شريف سليم (١٨٦١ - ١٩٢٥ م)[2] نشر الديوان ، فأصدر جزأين منه (القاهرة - ١٩١٧ م ، ١٩٢٢ م) يشتملان على قوافي الهمزة والألف والباء والتاء حتى الخاء[3] ، بذل فيهما جهداً مشكوراً ، ثم توقف عن المتابعة . وأصدر الأستاذ كامل كيلاني (القاهرة - ١٩٢٤ م) مختارات من ديوان ابن الرومي في ثلاثة أجزاء . ثم قدّم الأستاذ عباس محمود العقاد مختارات من شعر ابن الرومي في ختام كتابه ابن الرومي[4] . ومن قبل ذلك « جمع لنا محمود سامي البارودي في مختاراته أفانين من شعر شاعرنا في المدح والصفات والرثاء والهجاء والنسيب »[5] . وكذلك

فعل السيد توفيق البكري الصديقي في كتابه فحول البلاغة ، الذي اختار فيه لثمانية من فحول الشعر وأمراء الكلام ، فكان ابن الرومي واحداً منهم[٦] .

وبقي الديوان ينتظر مَنْ ينهضُ بحق تحقيقه وأعباء نشره ، حتى قُيّض له الأستاذ الدكتور حسين نصار فاضطلع بهذه المهمة العلمية الثقيلة ، ولكن المحبَّبة ، ونشر الديوان في ستة أجزاء (القاهرة / ١٩٧٣ ـ ١٩٨١ م) ، بلغت صفحاتها زهاء (٢٧٥٠) صفحة . وإنه لعمل ضخم لا يقوى عليه إلا الصابرون من العلماء أولي العزم . وقد بيّن الدكتور نصار في المقدمة النهج الذي ارتضاه في تحقيق الديوان ونشره ، ووصف المخطوطات التي اعتمدها ، وما تنفرد به كل منها . ثم التمس من القراء والعلماء ، بتواضع العالم ورضا نفسه ، أن يساعدوه فيما تصدَّى له ، وأن يرشدوه إلى مواطن الصواب إن فاتته[٧] .

سعدتُ وأنا أتصفح الديوان بأجزائه الستة ، وقدَّرتُ للأستاذ المحقق جليل ما قدَّم ، وبدت في أثناء القراءة أشياءُ اتجه لي فيها غير ما اتجه له ، ورأيتُ غير ماارتآه ، فكان من تمام الوفاء للأستاذ الصديق أن أستجيب لرغبته ، وأعرض ماترجَّح لديَّ من رأي مشفوعاً بحجته ، موقناً بأن تلاقح الأفكار يُوصل إلى اليقين ، وأننا لن نؤدي حق العلم علينا إلا إذا تعاونّا جميعاً ، وتبادلنا الأقوال والأنظار ، في نقاش هادئ ، وحوارٍ لا لجاجة فيه ، لا نرمي من ورائه إلى مغالبة ، ولا نطلب الانتصار ، ولا نبغي منازعةً ولا خصومة ، وإنما الغاية والمطلب بلوغُ الحق ، والوقوفُ معه حيث يقف .

- ٢ -

وأول ماأبسطه في فاتحة قولي أمران اثنان جاءا في مقدمة المحقق ، يتصل أولهما بكلمة ابن النديم في صفة ديوان ابن الرومي وفهم مؤداها والمراد بها ، ويتصل ثانيهما بما رجحه جامعا مخطوطتي الديوان (د ، ع) في تحديد رويّ جملة من القصائد .

الأمر الأول : كلمة ابن النديم

أورد ابن النديم في الفن الثاني من المقالة الرابعة من كتاب الفهرست أسماء الشعراء المحدثين ، ومقدار شعر كل شاعر منهم ، والمكثر منهم والمقلّ ، ومن جمع أشعارهم وألّفها . بدأ ابن النديم هذا السرد بذكر بشار بن برد أبي الشعراء المحدثين ، فابن هرمة ، فأبي العتاهية ، فأبي نواس ، فمسلم بن الوليد ، ومضى يتتبع الشعراء ويتناول دواوينهم بعبارة موجزة دقيقة ، حتى بلغ في تعداده أبا تمام والبحتري وابن الرومي وغيرهم من الشعراء الذين عاشوا في القرن الثالث الهجري . وختم ابن النديم سرده بأسماء جماعة من الشعراء المحدثين بعد الثلاثمئة إلى عصره . وقد رأيتُ من الخير أن أورد عبارة ابن النديم التي عرض فيها لابن الرومي ، ثم قفّاه بذكر عدة شعراء ،أنقلها بنصها حتى يكون القارئ على بينةٍ مما نتحدث عنه ، لم أُضف إليها إلا الأرقام التي تزيد النص بياناً ووضوحاً ، وإن لم يكن بحاجة إليها . قال ابن النديم :

« ١ - ابن الرومي علي بن العباس [بن جريج] .

كان شعره على غير الحروف ، رواه عنه المسيَّبيّ .

ثم عمله الصولي على الحروف .

وجمعه أبو الطيب ورّاق ابن عبدوس من جميع النسخ ، فزاد على كل

نسخة مما هو على الحروف وغيرها نحو ألف بيت .

٢ ـ مثقال غلام ابن الرومي .

مئة ورقة .

[ورواه عنه أبو الحسن علي بن العصب الملحي ، عن مثقال ، عن ابن الرومي]

٣ ـ ابن الحاجب غلام ابن الرومي .

مئة ورقة . / في طبعة طهران : مئتي ورقة / .

٤ ـ أحمد بن أبي فنن الكاتب .

مئة ورقة .

٥ ـ خالد الكاتب .

مئتا ورقة .

وعمله الصولي (على الحروف)[8] » .

إن عبارة ابن النديم ، على وجازتها ، دقيقة واضحة الدلالة . فقد تحدث ابن النديم في الفقرة (١) من كلمته عن ديوان ابن الرومي ، وذكر من قام بعمله ، ثم انتقل ليذكر في الفقرات (٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) دواوين شعراء آخرين هم : مثقال وابن الحاجب وأحمد بن أبي فنن وخالد الكاتب .

لم يورد ابنُ النديم ، وهو يتحدث عن ابن الرومي ، مقدار شعره ، بل أغفل ذلك وتغاضى عنه ، كما أغفل من قبله ذكر مقدار شعر البحتري ، على خلاف ما فعله حين ذكر الشعراء الآخرين ، فبيَّن مقدار أشعارهم . ولعلَّ هذا الإغفال كان أحد الأسباب التي ورَّطت في الخطأ

من تـورَّط من دارسي ابن الرومي ، وفي جملتهم الـدكتـور نصـار محقـق الديوان ، فأساؤوا فهم عبارة ابن النديم في فهرسته .

- ٣ -

يقول الأستاذ المحقق الدكتور نصـار في مقـدمـة ديوان ابن الرومي ، وقد رقمت فقرات كلمته تسهيلاً للمناقشة :

« ١ - ويمنحنـا ابن النـديم معلومـات قيمـة عن روايـة ديـوان ابن الرومي ، فيبين أن اثنين من غلمان الشاعر عُنيا بشعره ورويـاه ودونـاه أيضاً ، وهمـا محمـد بن يعقوب المعروف بمثقـال ، وابن الحـاجب . وبلغت نسخة كل منهما مئة ورقة ، يقدر غست ما اشتملت عليه بألف وخمس مئة بيت .

٢ - ورواه أيضاً جماعة من الكتاب كانوا على صلة بالشاعر ، وهم أبو الهيثم خالد بن يزيد المتوفَّى في سنـة ٢٦٢ هـ ، وأبو الحسين علي بن عبـد الله بن المسيَّب ، وأبو علي أحمد بن أبي قرة[٩] .

٣ - ولا نعرف عن هـذه الروايـات المبـاشرة غير القليـل ، فروايـة مثقال أخذها عنه أبو الحسن علي بن العصب الملحي . ورواية المسيبي قُدّر لها البقاء في روايات تاليـة ، وأن تكون محنـةً للعلمـاء المتـأخرين ، فقـد تحرفت كلمة « المسيبي » إلى « المتنبي » فخدعت كثيرين .

وكانت رواية المسيبي غير مرتبة ، فاتخذ منهـا أبو بكر محمـد بن يحيي الصولي المتوفَّى في سنـة ٣٣٥ هـ أسـاسـاً لـه ، غير أنـه رتبهـا على حروف قوافيها ، ودوَّنها في مئتي ورقة .

٤ - وأعلن ابن النـــديم أن أبـــا الطيب ورّاق ابن عبـــدوس جمـع

الروايات المختلفة من الديوان ، ولفَّق منها روايته ، فزادت على أكبر نسخة أخرى بنحو ألف بيت .

ولم نستطع معرفة أبي الطيب ، غير أن ابن عبدوس المشار إليه هو أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري ، مؤلف الوزراء والكتاب المتوفَّى في سنة ٣٣١ هـ ، الذي مدحه ابن الرومي بالقصيدة التي مطلعها :

استقبل المهرجانَ بالفرحِ فقد مضت عنك دولةُ الترحِ

٥ ـ ولا تكشف أية مخطوطة عثرتُ عليها نسبتها أو صلتها بأية واحدة من الروايات السابقة ، غير أن مفهرسي دار الكتب أعلنوا أن المخطوطة الكبيرة التي تقتنيها الدار تضمُّ رواية الصولي . وأعتقد أن ذلك منهم افتراضٌ قائمٌ على ترتيب الشعر على القوافي . فإنني لم أجد في المخطوطة نفسها أدنى إشارة إلى ذلك »[١٠] .

ـ ٤ ـ

إن عبارة الدكتور حسين نصار تدل دلالة قاطعة على أنه ظنَّ أن نصَّ ابن النديم الذي عرض فيه لدواوين الشعراء : مثقال وابن الحاجب وابن أبي فنن وخالد الكاتب إنما هو تتمة وصلةٌ للفقرة السابقة التي يتحدث فيها ابن النديم عن ديوان ابن الرومي . ومن هنا وقع فيما وقع فيه من خطأ . ويحسن بنا أن نتناول ماجاء في كلمته فقرةً اثر فقرة .

١ ـ فهو يرى ، طبقاً لما أورده في الفقرة الأولى ، أن كلاً من مثقال وابن الحاجب قد عُنيا بشعر ابن الرومي ورروياه ودوَّناه أيضاً ، وبلغت نسخة كل منهما مئة ورقة ، يقدّرُ (غست) ماشتملت عليه بألف وخمس مئة بيت .

- يقول الإخباريون :

كان مثقال (أبو جعفر محمد بن يعقوب الواسطي) شاعراً ، نزل بغداد ، واستفرغ شعره في الهجاء والرفث . وممن كان يهاجيهم من الشعراء ابنُ الخبازة[١١] ، وأبو منصور محمد بن إبراهيم الباخرزي[١٢] . وكان ابن الرومي في أول أمره ينحله شعره[١٣] في هجاء خالد القحطبي وغيره[١٤] .

أما ابن الحاجب (محمد بن أحمد) فأديبٌ شاعر ، وكان صديقاً لابن الرومي[١٥] .

ومن هنا فقد استحقا ، وهما شاعران من شعراء القرن الثالث الهجري ، أن يعرض لهما ابن النديم ، ويذكر مقدار أشعارهما ، وأن شعر كل منهما قد بلغ مئة ورقة . إن عبارة ابن النديم تتحدث عنهما ، وتحدد مبلغ ما قاله كل منهما من شعر ، ولا تعني أبداً أن كلاً منهما قد جمع شعر ابن الرومي فبلغ ماجمعه من شعره مئة ورقة .

بقي أمر أن يكون الشاعران مثقال وابن الحاجب قد رويا من شعر ابن الرومي ودوَّناه . فهو لدينا محتمل بل راجح لصلتهما الوثيقة بالشاعر ، ولكن عبارة ابن النديم المذكورة آنفاً لاتتطرق لهذا الموضوع ولا تتناوله .

ولعل من تمام الحديث أن نذكر أن الدكتور حسين نصار ليس أول من أساء فهم عبارة ابن النديم هذه ، بل سبقه الى ذلك سابقون ، فمشى على غرارهم ، واقتصَّ آثارهم .

من أولئك السابقين الأستاذ عباس محمود العقاد الذي عرض لكلمة

ابن النديم فأساء تفسيرها ، وفهم منها أن مثقالاً وابن الحاجب وأحمد بن أبي قر (هكذا) الكاتب قد جمع كل منهم مئة ورقة من شعر ابن الرومي ، وأن خالداً الكاتب قد جمع مئتي ورقة[١٦] .

ومنهم روفن غست الذي ذكر أن سلامة بن سعيد الحاجب قد كتب مئة ورقة من شعر ابن الرومي ، وأن مثقالاً قد كتب قدراً مماثلاً لما كتبه سلامة من الشعر[١٧] .

أما ماجاء في ختام الفقرة الأولى وهو : « يقدر غست ماشتملت عليه [مئةُ ورقة] بألف وخمس مئة بيت » ، فإن هذا التقدير لماتضمه مئة ورقة من أبيات الشعر قد حصل عليه غست بالعودة إلى ديوان مسلم بن الوليد المطبوع ، فأحصى أبياته فوجدها زهاء (٣٦٠٠) بيت ، وكان ابن النديم قد ذكر أن ديوان مسلم بن الوليد مئتا ورقة ، واذن فمئة ورقة تشتمل على نحو (١٥٠٠) بيت[١٨] .

وفي الطريقة التي اتبعها غست لتقدير ماتشتمل عليه مئة ورقة من أبيات الشعر عجبان لاعجبٌ واحد . أول العجبين أن نصف (٣٦٠٠) بيت هو (١٨٠٠) بيت لا (١٥٠٠) بيت . والعجب الثاني أن ابن النديم صاحب الفهرست قد ذكر في مقدمة حديثه عن الشعراء المحدثين ومقادير أشعارهم مايعنيه بالورقة فقال : « فإذا قلنا إن شعر فلان عشر ورقات فإنا إنما عنينا بالورقة أن تكون سليمانية[١٩] ، ومقدار مافيها عشرون سطراً ، أعني في صفحة الورقة ، فليعمل على ذلك في جميع ماذكرته من قليل أشعارهم وكثيره ، وعلى التقريب قلنا ذلك ، وبحسب مارأينا على مرّ الزمان لابالتحقيق والعدد الجزم »[٢٠] . وكلامُ ابن النديم واضح الدلالة فهو « يحدّد مقدار عشرين سطراً في صفحة الورقة ، وللورقة صفحتان

يكتب فيها ، فيكون مجموع مافي الورقة الواحدة بصفحتيها أربعين سطرا »[٢١] . فكأنَّ ابن النديم قد قدَّر ماراه من شعر مثقال بنحو (٤٠٠٠) بيت من الشعر ، وكذلك شعر ابن الحاجب .

وبعد ، فكيف يتصور باحثٌ أن يقوم شاعران راويان لابسا ابن الرومي وخالطاه وكانا من أصدقائه ، فيجمع كل منهما شعره ، ثم لايكون مايجمعه إلا زهاء أربعة آلاف بيت (وفي تقدير غست هو زهاء ألف وخمس مئة بيت) ، على ما عُرِف به ابنُ الرومي من الإكثار والغزارة في الشعر ، حتى لايكاد يجاريه في هذا الميدان إلا قلة من شعراء العربية ؟ يقول الدكتور نصار نفسه في مقدمة الجزء الأول من الديوان وهو يصف إحدى مخطوطاته : « .... ولما كانت الصفحة تحتوي على مايقرب من ٥٠ بيتاً . كان لنا الحق أن نظن أن هذه النسخة تحوي مابين ٢٥٠٠٠ و٣٠٠٠٠ بيت . وعلى الرغم من ذلك ، لا تحتوي هذه النسخة على جميع شعر ابن الرومي ، بل تعطينا هي نفسها الأدلة على ذلك ..... »[٢٢] . أليس عجباً أن يقول الدكتور نصار هذا القول ثم يبدو له أن يجمع جامعٌ شعر ابن الرومي ، وهو من خلطائه ، في مئة ورقة أو مئتين فقط ؟ .

٢ - ويرى الأستاذ المحقق ، طبقاً للفقرة الثانية من كلمته ، أن كلاً من خالد بن يزيد الكاتب وأبي الحسين علي بن عبد الله بن المسيب وأبي علي أحمد بن أبي قرة (الصواب : أبو عبد الله أحمد بن أبي فنن ، كما بينا في التعليق رقم ٩) كانوا على صلة بابن الرومي ورووا شعره .

أما رواية المسيّبيّ لشعر ابن الرومي وتلقيه إياه عنه فهو واضح وضوح الشمس ، أفصحت عنه عبارة ابن النديم إفصاحاً لالبس فيه ولا غموض . وما قاله الدكتور المحقق بشأنه لا مرية فيه ولا خلاف ، ولقد

عاد الدكتور المحقق فبيَّن مكانة المسيبي من ابن الرومي وصلته به في تعليقين[٢٣] ، وقع أحدهما في غير موقعه[٢٤] . وسنعيد القول في المسيبي حين نناقش الفقرة الثالثة من كلمة الأستاذ المحقق .

وأما رواية خالد الكاتب وأحمد بن أبي فنن لشعر ابن الرومي فلا تشير إليه عبارة ابن النديم ، وإنما هو انزلاق المحقق في الخطأ الذي تورط فيه من قبل . كل ما تعنيه عبارة ابن النديم أن لابن أبي فنن ديوان شعر مقداره مئة ورقة ، وأن لخالد الكاتب ديوان شعر مقداره مئتا ورقة ، وعمله الصوليّ على الحروف .

ـ كان أبو عبد الله (أو أبو عبد الرحمن) أحمد بن أبي فنن شاعراً مفلقاً مطبوعاً ، وكان مجوِّداً ، نقيّ اللفظ ، مدح الفتح بن خاقان (ت ٢٤٧ هـ) وزير المتوكل فأكثر المدح له . وكان ابن أبي فنن أسود اللون ، بلغ سناً عالية ، وتُوفّي بين الستين والسبعين والمئتين .

إن هذه الترجمة القصيرة لابن أبي فنن تدلُّ على أنه سبق ابن الرومي مولداً ، فهو يعدُّ من طبقة الشعراء التي جاءت قبل ابن الرومي . ويذكر الرواةُ أنه شهد مجلس أبي تمام وخالطه ووصفه بأنه « كان أحضر الناس خاطراً » ، وروى من أخبارد . وقد عُمِّر ابن أبي فنن وتُوفّي قبل وفاة ابن الرومي . وكل ذلك يقطع بأن ابن أبي فنن لم يكن من رواة ديوان ابن الرومي[٢٥] .

ـ وكان أبو الهيثم خالد بن يزيد التميمي الكاتب أحد كُتّاب الجيش ببغداد . وقالوا في صفته : « شاعر مشهور رقيق الشعر » ، « وله شعر مدوَّن ، وشعره كله في الغزل » ، « وشعره حسنٌ جداً وليس لأحد من

الرقيق ماله » . وقال خالد يتحدث عن شعره : « إنما أقول في شجون نفسي ولا أمدح ولا أهجو » . لقي خالد أبا تمام الطائي ، ودعبل بن علي الخزاعي ، وعلي بن الجهم الساميّ (من بني سامة بن لؤي بن غالب ، من قريش) ، ومن في طبقتهم من الشعراء ، ونشب بينه وبين أبي تمام هجاء مرّ . وكان خالد على صلة بإبراهيم بن المهديّ ، فلما بويع إبراهيم بالخلافة (٢٠١ ـ ٢٠٣ هـ) طلبه واستنشده ، ثم صحب خالدٌ عليَّ بن هشام حين ولي الجبل وقمّ وأصبهان وأذربيجان للمأمون سنة ٢١٤ هـ فأنس به عليٌّ واستمع إلى شعره وجعله في ندمائه إلى أن قتل عليٌّ سنة ٢١٧ هـ . وحظي خالد بجوائز المأمون والمعتصم ، وولاّه الوزير محمد بن عبد الملك الزيات عملاً ببعض الثغور . وكبر خالد وعاش دهراً طويلاً حتى دقَّ عظمه ورقَّ جلده واختلط في آخر عمره ، ووسوس حتى ذكروا أنه كان يركب على قصبة والصبيان خلفه يصيحون : ياخالد يابارد . وتوفي خالد ببغداد ، واختلفوا في تاريخ وفاته ، فجعله قوم سنة ٢٦٢ هـ ، وجعله آخرون سنة ٢٦٩ هـ (أو في حدود السبعين ومئتين)[٢٦] .

لقد قال خالد بن يزيد الكاتب الشعر وأنشده أهل عصره قبل أن يولد ابن الرومي ، وعُمّر خالد طويلاً حتى اختلط ووسوس ، وتوفي قبل وفاة ابن الرومي . أليس في هذا الدليلُ البين القاطع بأن خالداً لاصلة له البتة برواية شعر ابن الرومي ؟

ـ كنتُ أرجو أن تنبه عبارة ابن النديم « وعمله الصولي » التي جاءت في عقب الحديث عن ديوان خالد الكاتب الأستاذ المحقق ، إذ لا معنى لها ولا فائدة منها إذا كان الكلام ما يزال متصلاً بديوان ابن الرومي ، لأن ابن النديم قد قال من قبل ، وهو يتحدث عن شعر ابن الرومي : « ثم

عمله الصولي على الحروف » ، فما معنى أن يعيد القول في ذلك بعد عدة أسطر ؟ إن ابن النديم يتحدث عن شعر خالد الكاتب ، لذلك ذكر مقداره وأنه مئتا ورقة[٢٧] ، وأن أبا بكر الصولي قد عمله .

٣ ـ وتأتي الفقرة الثالثة من كلمة الأستاذ المحقق ، وقد أراد أن يتحدث فيها عن سند الرواية في شعر ابن الرومي ، فذكر روايتين : رواية مثقال ورواية المسيّبي .

يقول الأستاذ المحقق : « فرواية مثقال أخذها عنه أبو الحسن علي بن العصب الملحي » . وأصل عبارة ابن النديم التي تفردت بروايتها طبعة فلوغل ، ولم ترد في المخطوطات التي اعتمدتها طبعة إيران : [ورواه عنه أبو الحسن علي بن العصب الملحي عن مثقال عن ابن الرومي] ، وقد جاءت هذه العبارة في عقب حديث ابن النديم عن ديوان مثقال : « مثقال غلام ابن الرومي ، مئة ورقة » .

وأبو الحسن علي بن العصب الملحي (ويقال : ابن أبي العصب الملحي) من شعراء اليتيمة ، ولد في سنة ٢٨٥ هـ أو بعدها بقليل ، وعُمِّر دهراً ، فقد سمع الجوهريُّ منه في سنة ٣٧٤ هـ ، ووثّقه أصحاب الحديث ، وكان طيب المداخلة والمعاشرة ، ويقول شعراً خفيف الروح ، وله مُلَحٌ مع السريّ الرفاء وابن سُكَّرة[٢٨] .

وعبارة ابن النديم لاتؤدي المعنى الذي أورده المحقق ، ولو أراد صاحب الفهرست المعنى الذي ذكره المحقق لقال : « ورواه أبو الحسن علي بن العصب الملحي عن مثقال عن ابن الرومي » ، ولكن ابن النديم يقول : « ورواه عنه أبو الحسن علي بن العصب الملحي عن مثقال عن

ابن الرومي » ، فهناك راوٍ آخر وسيط بين ابن العصب ومثقال[٢٩] . مهما يكن فإن العبارة فيما يبدو لي لم تقع موقعها ، ولعلها من تعليقات أحد العلماء ، أدمجها أحد النساخ في المتن ، فجاءت في غير موضعها . وأخشى أن يكون قد أصابها تحريف أو سقط ، بل أرجح ذلك .

ـ أما المسيبي صاحب الرواية الثانية فهو أبو الحسين علي بن عبد الله بن المسيب ، وكان كاتباً شاعراً ، وكان صديق ابن الرومي وراوية شعره ، وألف كتاباً في أخباره . أخذ عنه العلماء ، ورووا عنه شعر ابن الرومي ، وفي مقدمتهم أبو أحمد العسكري صاحب كتاب شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف[٣٠] . وكان ابن الروميّ يودُّه ويؤثره ويحمد سجاياه وأخلاقه :

لعليٍّ أبي الحسين سَمِيِّي خُلُقٌ لا يُذَمُّ في خُلَّانه[٣١]

ولم يتوان عن أن يشاركه أحزانه حين ماتت ابنته ، فرثاها بقصيدة :

أخا ثقتي أَعْزِزْ عليَّ بنوبةٍ مناك بها صَرْفُ القضاء المقدَّرُ[٣٢]

وكان يداعبه حيناً فيقول الشعر على لسانه[٣٣] .

يقول الدكتور المحقق « ورواية المسيّبي قُدّر لها البقاء في روايات تالية ، وأن تكون محنة للعلماء المتأخرين ، فقد تحرَّفت كلمة (المسيّبيّ) إلى (المتنبي) فخدعت كثيرين » .

والشطر الأول من كلمة المحقق لايضيف جديدا ، ويبدو من المفيد أن يُعنى باحثٌ بتتبع الروايات عن المسيّبيّ عن ابن الرومي في كتب الأدب والمحاضرات وأمثالها ، فقد تنير الطريق لمعرفة سلسلة الرواة والمتأدبين الذين نقلوا رواية المسيَّبيّ .

أما الشطر الثاني من كلمته ففيه إشارة إلى ماوقع في مطبوعة وفيات الأعيان المصرية فقد صحفت فيها كلمة (المسيبيّ) إلى (المتنبي) فأضلَّتْ طائفة من الباحثين :

منهم الشيخ محمد شريف سليم الذي حقق جزأين من ديوان ابن الرومي ، وقال مشيداً بالشاعر في مقدمة الديوان : « روى المتنبي أشعار ابن الرومي غير مرتَّبة »[٣٤] .

ومنهم الشيخان أحمد الاسكندري ومصطفى عناني صاحبا الوسيط في الأدب العربي ، اللذان قالا في التنويه بابن الرومي : « ويكفيه فضلاً أن يكون المتنبي أحد رواة ديوانه والآخذين عنه »[٣٥] .

وختام الفقرة الثالثة من كلام المحقق اختلط فيه الصحيح بالسقيم ، فأوله (وهو أن رواية المسيّبيّ كانت غير مرتبة على الحروف) صحيح سليم ، نطقت به عبارة ابن النديم ، وأما أن الصولي[٣٦] اتخذ من هذه الرواية أساساً له ، غير أنه رتبها على حروف القوافي فأمر جائز محتمل ، ولكنه غير يقيني ، لأنه لا يعضده سند من رواية أو توثيق . ومن المعقول أن يكون الصولي قد اعتمد في عمله مراجع شتى وروايات مختلفة ، كان من بينها رواية المسيّبيّ ، فقد كان الصولي « واسع الرواية حسن الحفظ للآداب ، حاذقاً بتصنيف الكتب ، ووضع الأشياء منها مواضعها »[٣٧] . ولا يجوز القطع واليقين حيث يحسن الشكّ والظن .

لقد تحدثت كتب الأدب عن عدة رواة عُنوا بشعر ابن الرومي ، ونقلوا أخباره قبل أن يصنع الصوليُّ شعره :

منهم أبو الحسن علي بن العباس النوبختي أحد مشايخ الكُتَّاب ،

وأهل الأدب والمروءة ، روى من أخبار البحتري وابن الرومي بالمشاهدة قطعة حسنة ، وتوفي في سنة ٣٢٧ هـ بعد سنٍّ عالية[٣٨] . وكان الصولي ممن أخذ عنه أخبار ابن الرومي وأشعاره[٣٩] .

ومنهم أبو العباس أحمد بن عبيد الله بن محمد بن عمار الثقفي الكاتب (ت ٣١٠ هـ أو ٣١٤ هـ أو ٣١٩ هـ) ، ذكره الخطيب البغدادي وقال : « له مصنفات في مقاتل الطالبيين وغير ذلك » . وكان ابن عمار على صلة بابن الرومي في حياته ، فلما مات ابن الرومي عمل ابن عمار كتاباً في أخباره ومختار شعره ، وجلس يمليه على الناس . وابن عمار من شيوخ أبي الفرج الأصبهاني صاحب الأغاني ، وأبي أحمد العسكري صاحب كتاب شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف[٤٠] .

ومن رواة ابن الرومي أبو عثمان الناجم ، وكان يصحب ابن الرومي ويروي أكثر شعره ، وله معه أخبار ، وكان أديباً فاضلاً شاعرا ، روى عنه أبو بكر محمد بن يحيي الصولي ، وتوفي سنة ٣١٤ هـ[٤١] . يقول الشابشي : « وكان أبو عثمان هذا راوية ابن الرومي ، وهو مليح الشعر ، رقيق الطبع ، جيد المعاني في وصف الخمر والأغاني والغزل »[٤٢] . وفي كتب الأدب أسماء طائفة من الرواة الذين أخذوا عنه أخبار ابن الرومي وشعره[٤٣] ، وممن روى عنه شعر ابن الرومي العالم اللغوي الكبير أبو علي القالي[٤٤] .

وما أكثر الرواة عن ابن الرومي ! لقد ترجم الخطيب البغدادي لابن الرومي في كتابه تاريخ بغداد[٤٥] ترجمة مختصرة شغلت في الكتاب المطبوع نحو ثلاث صفحات ونصف صفحة ، وقد أحصيتُ الرواة الذين

شاهدوا ابن الرومي وجالسوه ونقلوا من أخباره ، ورووا ما أنشدهم من أشعاره فكانوا سبعة هم : أبو الحسين علي بن جعفر الحمداني[٤٦] روى مقطعات من شعر ابن الرومي (وكان من رواته الخالع الشاعر وعنه روى الخطيب البغدادي شيئاً من أخبار ابن الرومي وأشعاره)[٤٧] ، والحسين بن القاسم الكوكبي[٤٨] ، وأبو القاسم إسماعيل بن علي الخزاعي[٤٩] ، وهو ابن أخي دعبل بن علي الخزاعي ، وجحظة[٥٠] ، وعلي بن العباس النوبختي[٥١] ، وأبو عثمان الناجم الشاعر[٥٢] ، وإبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدي الملقب نفطويه[٥٣] (وممن روى عن نفطويه شعر ابن الرومي المعافى بن زكريا)[٥٤] .

وفي عصر الصولي نفسه صنع الخالديان كتاب اختيار شعر ابن الرومي[٥٥] . وقد يجد المتتبع لكتب الأدب أسماء آخرين سبقوا الصولي أو عاصروه شاركوا في رواية شعر ابن الرومي ، وصنع ديوانه أو مختارات من شعره . بل إن الصولي نفسه شاهد ابن الرومي ورآه . يقول الصولي : « وإنما جئت بابن الرومي لأنه ممن رايتُ وشاهدتُ ، وهو أقربُ المحسنين عهداً ، وآخرهم موتاً ..... »[٥٦] .وستكون دراسة خصبة ممتعة أن يقف أحد المتأدبين بحثاً يتتبع فيه الرواة عن ابن الرومي : المكثرين منهم والمقلين ، متقصياً ماجاء في كتب الأدب والأخبار والمحاضرات ، ويفصل ما أجملته عبارة الخطيب البغدادي وهو يتحدث عن ابن الرومي : « أحد الشعراء المكثرين المجودين في الغزل والمديح والهجاء والأوصاف . روى عنه غير واحد من أهل الأدب »[٥٧] . ثم يمضي في التعرف إلى الطرق التي تنوقلت بها تلك الروايات .

بقي آخر ماجاء في الفقرة الثالثة وهو أن الصولي دوّن شعر ابن

الرومي الذي رواه في مئتي ورقة . لقد أوضحنا آنفاً أن ابن النديم يتحدث عن شعر خالد بن يزيد الكاتب ، وأن مقداره مئتا ورقة ، وأن الصولي عمله على الحروف ، ولا صلة لذلك بابن الرومي وديوانه . وأين تقع مئتا ورقة (أي نحو ٨٠٠٠ بيت من الشعر) من ديوان ابن الرومي الكبير الواسع الذي يجاوز (٣٠٠٠٠) بيت ؟

٤ ـ يقول الأستاذ المحقق وهو يتحدث عن أبي الطيب ورّاق ابن عبدوس الذي جمع ديوان ابن الرومي من جميع النسخ : « ولم نستطع معرفة أبي الطيب » . ومن قبله قال روفن غست : « أما أبو الطيب فلم أجده في المراجع الأخرى »[٥٨] .

وأُحبُّ أن أقول : إن أبا الطيب ورّاق ابن عبدوس معروف مشهور ، شهد له المؤلفون والعلماء بصحة ضبطه ، والثقة بما يكتبه ، وأجمعوا على أن خطه حجة ، ونقلوا عنه في كتبهم دون تحرز اطمئناناً إلى دقته ، وإن اختلفوا فيما وراء ذلك : في تسميته وذكر أخباره . وتحتفظ دار الكتب الظاهرية ـ عمرها الله وصانها وحاطها بيده الحانية ـ بنسخة من ديوان الفرزدق (الجزء الأول) بخطه ، وقد رأى مجمع اللغة العربية بدمشق أن تكون هذه النسخة النادرة الفريدة ، في متناول العلماء والأدباء ، فصوَّرها وأخرجها إلى الناس ، وشرفني بكتابة مقدمة لتلك النسخة ، قلتُ فيها معرّفاً بأبي الطيب : « وكان أحمد بن أحمد كاتباً مجوّداً ، ووراقاً لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري صاحب كتاب الوزراء والكتاب . أثنى عليه ياقوت الحموي ، وجعل خطه حجة ، لصحة نقله ، وإتقان ضبطه ، وقد أكثر أحمد بن أحمد النقل من خط أبي سعيد السكَّريّ ، فوثّقه لذلك العلماء ، ورجعوا إليه في مقابلة

نسخهم .... »[٥٩] . وقد رأيتُ تنويهاً بأبي الطيب ورّاق ابن عبدوس أن أعدّد أبرز المراجع التي تحدثت عنه أو أشارت إليه أو أشادت بخطه :

- الفهرست لابن النديم (ط إيران) : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٨ ، ١٠٤ ، ١٩٠ ، ٣٦٤

- معجم الأدباء لياقوت ٢ : ١٣٧ ـ ١٣٨ ، ٤ : ١٨٨ ـ ١٨٩

معجم البلدان لياقوت (أسنمة ، بطحان ، ترياع ، التناضب ، توماء ، الدفينة ، دوار ، قطر ، المحيصر ، المقر ، النقرة ، وقيط) .

- إنباه الرواة للقفطي ١ : ٢٤٢ ، ٤ : ١٠٠

- الوافي بالوفيات للصفدي ٦ : ٢٢٩ ـ ٢٣٠

- مفتاح السعادة لطاش كبري زاده ٢ : ٩١

- المغانم المطابة للفيروزابادي : ٥٦

وفي ختام الفقرة الرابعة يتحدث الدكتور المحقق عن أبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري مؤلف كتاب الوزراء والكتاب المتوفّى في سنة ٣٣١ هـ[٦٠] ، ثم يضيف إلى ذلك فيقول : « الذي مدحه ابن الرومي بالقصيدة التي مطلعها :

استقبل المهرجان بالفرح   فقد مضت عنك دولةُ الترحِ

ونعود إلى ديوان ابن الرومي (٢ : ٥٤١) لنجد القصيدة في مديح أبي عبد الله عمر بن محمد بن عبدوس . وشتان ماأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري وأبو عبد الله عمر بن محمد بن عبدوس .

هذا ما بدا لي وأنا أقرأ كلمة ابن النديم في فهرسته ، وتفسيرها وتفصيلها في مقدمة ديوان ابن الرومي . وأرجو ألا أكون أخطأتُ مراد

ابن النديم فيما ذهبتُ إليه ورجحته . فإن لم يكن بدٌّ من شاهدٍ أستأنس به فهو أن القدماء قد فهموا كلمة ابن النديم كما فهمتُ حين تحدثوا عن ابن الرومي ، ووقفوا في صفة ديوانه حيث وقفتُ ، لم يجاوزوه إلى سواه . يقول ابن خلكان في وفيات الأعيان وهو يترجم لابن الرومي : « وكان شعره غير مرتب ، ورواه عنه المسيّبي ، ثم عمله أبو بكر الصولي ورتبه على الحروف ، وجمعه أبو الطيب وراق ابن عبدوس من جميع النسخ فزاد على كل نسخة مما هو على الحروف وغيرها نحو ألف بيت »[٦١] . وكلمة ابن خلكان إنما هي عبارة ابن النديم بنصها ، نقلها عنه غير مصرح بذلك .

(للبحث صلة)

التعليقات والحواشي

(١) ابن الرومي ، حياته من شعره للعقاد (ط ٢ ، القاهرة ١٩٣٨ م) : ٦ .

(٢) ترجمة الشيخ محمد شريف بن سليم محمد البيومي ومراجعها في كتاب الأعلام للزركلي (ط ٣) ٧ : ٢٩ ، ١٠ : ٢٠٢ ، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١٠ : ٦٧ .

(٣) حقق الشيخ محمد شريف سليم الذي كان مفتشاً بوزارة المعارف بمصر ، ثم ناظراً لمدرسة دار العلوم ديوان ابن الرومي عن « نسخة فذة في المكتبة السلطانية . وقد طال على هذه النسخة القدم ، حتى كاد يلحقها بالعدم ،..... ولكن نسخة المكتبة السلطانية مملوءة بالتحريف والتصحيف واللحن وغير ذلك ، وما نُسخ منها لبعض أفرادٍ من عشاق الأدب مثل حضرة صاحب السعادة جعفر باشا وليّ ، وصاحب العزة أحمد بن تيمور أكثر تغييراً وتبديلاً لجهل النساخ ، فكان من الضروري إذن أن يُتَحَرَّى الصوابُ على قدر الإمكان في نقل النسخة المذكورة إلى الطبع ، وأن تراقب صحة الطبع أيضاً » . (ديوان ابن الرومي ، تح محمد شريف سليم ١ : ٨ م) ، وصدر الجزء الأول من الديوان (القاهرة ـ ١٣٣٥ هـ / ١٩١٧ م ، عدد الصفحات : مقدمة ١٢ ص + النص ٥٧٧ ص) مشتملاً على قوافي أحرف الهمزة والألف والباء . وصدر جزؤه الثاني (القاهرة ـ ١٩٢٢ م ، عدد الصفحات : مقدمة ٤ ص + النص ١٢٣ ص + تعليقات ٨٨ ص) مشتملاً على قوافي أحرف التاء والثاء والجيم والحاء والخاء .

والنسخة التي اعتمدها الشيخ محمد شريف هي النسخة التي رمز إليها الدكتور نصار بحرف (د) واعتدها الأصل في تحقيقه (ديوان ابن الرومي ، تح الدكتور حسين نصار ١ : ١٢ ـ ١٨ م) ، ويقابل أشعار الجزء الأول من ديوان ابن الرومي الذي حققه الشيخ محمد شريف سليم القصائد والمقطوعات ذوات الأرقام (١ ـ ٦٣ ، ١٠١ ـ ٢٤٣) من الجزء الأول من الديوان بتحقيق الدكتور حسين نصار . كذلك تقابل أشعار الجزء الثاني الذي حققه شريف سليم القصائد والمقطوعات ذوات الأرقام (٢٧٥ ـ ٢٨٣ ، ٣٢٥ ـ ٣٤٦) من الجزء الأول من الديوان ، والقصائد والمقطوعات ذوات الأرقام (٣٤٩ ـ ٣٧٢ ، ٣٧٧ ـ ٤٢١ ، ٤٢٩ ـ ٤٤٣) من الجزء الثاني من الديوان بتحقيق الدكتور حسين نصار . وانظر كلمة الدكتور نصار بهذا الشأن (ديوان ابن الرومي . تح الدكتور حسين نصار ١ : ٦ ـ ٧ م) .

(٤) ابن الرومي لروفن غست (ط بيروت) : ٧٩ ـ ٨٢ ، ابن الرومي ، حياته من شعره للعقاد : ٣٤٠ ـ ٣٩٨ ، ديوان ابن الرومي (تح الدكتور حسين نصار) ١ : ٦ ـ ٧ م ، حصاد الهشيم للمازني (ط ٢ ، القاهرة ١٩٣٢ م) : ٣٦٢ ـ ٣٦٤ ، ٣٧٠ ، ابن الرومي لمحمد عبد الغني حسن (سلسلة نوابغ الفكر العربي ـ ١١) : ٣٥ ـ ٣٦ ، تاريخ التراث العربي للدكتور فؤاد سزكين (الترجمة العربية) مج ٢ ج ٤ : ١٧٦ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الترجمة العربية) ٢ : ٤٨ ، وبلغ ما اختاره الأستاذ كامل كيلاني من شعر ابن الرومي زهاء (٧٠٠٠) بيت من الشعر ، وبلغ ما اختاره الأستاذ العقاد زهاء (١١٠٠) بيت من الشعر (ابن الرومي لروفن غست : ٨٠ ، ديوان ابن الرومي ، تح الدكتور حسين نصار ١ : ٧) .

(٥) ابن الرومي لمحمد عبد الغني حسن : ٣٦ ، وكان محمود سامي البارودي (ت ١٣٢٢ هـ) قد انتقى مختاراتٍ من شعر ثلاثين شاعراً من فحول الشعراء المولدين ، ورتّب كتابه على سبعة أبواب : الأدب ، المديح ، الرثاء ، الصفات ، النسيب ، الهجاء ، الزهد . وبلغ ما اختاره لابن الرومي في الأبواب السبعة زهاء (٣٧٣٢) بيت من الشعر ، وهو أعلى ما اختاره لشاعر من الشعراء الثلاثين . وطبعت مختارات البارودي بعد وفاته في أربعة أجزاء (مصر ١٣٢٧ ـ ١٣٢٩ هـ) ، وأشرف على تصحيحها وطبعها السيد ياقوت المرسي . انظر مختارات البارودي ج ١ : ٣ ، ج ٤ : ص (د) . وتجد ترجمة البارودي ومراجعها في الأعلام للزركلي (ط ٤) ٧ : ١٧١ ، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١٢ : ١٦٥ ـ ١٦٧ .

(٦) فحول البلاغة للسيد محمد توفيق البكري الصديقي (القاهرة ١٣١٣ هـ) . والشعراء الذين اختار لهم هم : مسلم بن الوليد (ص ٣ ـ ١٠) ، وأبو نواس (ص ١٠ ـ ١٨) ، وأبو تمام (ص ١٨ ـ ٣٨) ، والبحتري (ص ٣٨ ـ ٥٨) ، وابن الرومي (ص ٥٨ ـ ٩٠) ،

وابن المعتز (ص ٩٠ ـ ١١١) ، والمتنبي (ص ١١١ ـ ١٤٠) ، وأبو العلاء المعري (مختار شعره ، ص ١٤١ ـ ١٨٧ ، مختار رسائله ، ص ١٨٨ ـ ٢٧٩) .

وتجد ترجمة السيد محمد توفيق البكري الصديقي (١٢٨٧ ـ ١٣٥١ هـ) في حلية البشر لعبد الرزاق البيطار ١ : ٤٢٩ ـ ٤٣٢ ، ومجلة المقتبس ٢ : ٤٣٨ ، والأعلام للزركلي (ط ٤) ٦ : ٦٥ ـ ٦٦ ، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٩ : ١٤١ ، وقد عدد صاحبا الأعلام ومعجم المؤلفين في ختام الترجمة بقية المراجع .

(٧) ديوان ابن الرومي (تح الدكتور حسين نصار) ١ : ٨ ـ ٣٦ ، ٤ : ١٧٩٩ .

(٨) الفهرست لابن النديم (ط فلوغل) : ١٦٥ ـ ١٦٦ (ط إيران) : ١٩٠ (ط الاستقامة بالقاهرة) : ٢٤١ ـ ٢٤٢ ، وقد جعلت بين حاصرتين [ ] ما تفردت به طبعة فلوغل ، وبين هلالين ( ) ما تفردت به طبعة إيران .

(٩) أبو علي أحمد بن أبي قرة ، هكذا أورده الأستاذ المحقق ، والصواب : « أبو عبد الله ، أو أبو عبد الرحمن أحمد بن أبي فنن » . أما أبو علي بن أبي قرة فأحدٌ من نالهم ابن الرومي بسياطٍ من هجائه وشواظ من ناره ، وتدلُّ أهاجي ابن الرومي على أن ابن أبي قرة من أهل البصرة ، وأنه أعور قصير ، وعالم بصيرٌ بالمواقيت والأرصاد (ديوان ابن الرومي ١ : ٣٧٧ ، ٣٩٧ ، ٢ : ٧٦٩ ، ٣ : ٩٨٥ ، ٤ : ١٤٤١ ، ٥ : ١٨٢٩ ، ١٨٤٢ ، ٦ : ٢٢٦٠ ، ٢٢٩٧ ، ٢٤٨٥) . ولعله الذي تحدث عنه ابن النديم فقال في صفته : « ابن أبي قرة ، ويكنى أبا علي . وكان منجّم العلوي البصريّ . وله من الكتب : كتاب العلة في كسوف الشمس والقمر ، عمله إلى الموفق » (الفهرست / ط فلوغل : ٢٧٨ ، ط طهران : ٣٣٧) . وقد أدرجه غست بين اولئك الذين لانعرف عنهم غير ذكرهم في ديوان ابن الرومي (ابن الرومي لروفن غست : ٦٦) .

(١٠) ديوان ابن الرومي (تح الدكتور حسين نصار) ١ : ١٠ ـ ١١ .

(١١)ابن الخبازة هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن يحيى بن زكريا الشاعر ، له شعر كثير في الزهد والرقائق والتذكير بالموت والمواعظ . ترجمته في تاريخ بغداد ٥ : ٤٢٥ ، وأشار إليها محقق الديوان (ديوان ابن الرومي ١ : ٩٧ هـ ٥) . هجاه ابن الرومي هجاءً مراً قبيحاً ونبزه بابن بوران (ديوان ابن الرومي ١ : ٩٧ ـ ٩٨ ، ٢٧٧ ، ٣٤٥ ، ٣٨٢ ، ٢ : ٧٢٧ ، ٣ : ١١٥٥ ـ ١١٥٦ ، ٤ : ١٣٧١ ـ ١٣٧٢ ، ٥ : ١٨٧٥ ـ ١٨٧٨ ، ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ ، ٦ : ٢٣٤٥ ـ ٢٣٥٤ ، ٢٣٥٨ ـ ٢٣٦٥ ، ٢٤٥١ ، ٢٥٤٦ ، ٢٥٤٧ ، ٢٥٥٢ ، ٢٥٨٧) . وكان ابن الخبازة من المغبّرة ، وهم قوم يغبّرون بذكر الله تعالى بدعاء وتضرع أي يهللون ويرددون الصوت

بالقراءة وغيرها . قال الأزهري : وقد سمّوا مايطربون من الشعر في ذكر الله تغبيراً كأنهم إذا تناشدوه بالألحان طرّبوا فرقصوا وأرهجوا فسموا مغبّرة لهذا المعنى . وقيل : سموا مغبرة لتزهيدهم الناس في الفانية وهي الدنيا ، وترغيبهم في الغابرة وهي الآخرة الباقية (اللسان والقاموس ـ غبر) ، ولذلك قال فيه ابن الرومي (الديوان ١ : ٢٧٧) :

ولابن بورانَ وجهُ عذرٍ لأنه مُطْرِبٌ مصيبُ

وقال فيه (الديوان ١ : ٩٨) :

وكأني أراك تهتف ايـه تزجر الشعر حضرة الغوغاءِ
مستميلاً أسماعهم بهجائي بنباحٍ ملحّنٍ بعُواءِ
قد أصاخوا وأنت تَيْعر كالتيـ ـسِ وهم ضامزون مثل الشاءِ

(١٢) أبو منصور محمد بن إبراهيم الباخرزي ، من أهل خراسان ، نزل بغداد ، وكان يهاجي مثقالاً الواسطي . ترجمته وأخباره وأشعاره في : معجم الشعراء للمرزباني : ٤٠٣ ـ ٤٠٤ ، والوافي بالوفيات للصفدي ١ : ٢٤٠ ، والمحمدون من الشعراء للقفطي (دمشق ١٩٧٥ م) : ١٣٥ ـ ١٣٦ ، وأعيان الشيعة ٤٣ : ٢١٧ ـ ٢١٨ .

(١٣) جاء في لسان العرب (نحل) : « ونحله القولَ : نسبه إليه . ونحلتهُ القولَ : إذا أضفت إليه قولاً قاله غيره ، وادعيته عليه » . ومعنى العبارة أن ابن الرومي كان يقول الشعر في هجاء خالد القحطبي وغيره ، وينسبه إلى مثقال ، ويدّعي أن مثقالاً قاله . وقد خفي معنى النحل على مترجم « تاريخ التراث العربي » فقال : « وكان أبو جعفر محمد بن يعقوب ، مثقال الواسطي غلام ابن الرومي وراويته .... وقيل أيضاً : إن ابن الرومي سرق شعره » . (تاريخ التراث العربي / الترجمة العربية ، مج ٢ ج ٤ : ١٧٤) .

(١٤) من المراجع التي ترجمت لمثقال أو ذكرت أخباره أو أشعاره كتاب الورقة لابن الجراح : ١١٤ ، ومعجم الشعراء للمرزباني : ٤٠٣ ، والوافي بالوفيات للصفدي ٥ : ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ، والمحمدون من الشعراء للقفطي (دمشق ١٩٧٥ م) : ١٢٦ هـ ١ ، وتاريخ التراث العربي للدكتور فؤاد سزكين (الترجمة العربية) . مج ٢ ج ٤ : ١٩٨ ، ويرى روفن غست أن مثقالاً مات قبل ابن الرومي (ابن الرومي : ٤٩ ، ١٧٦) . وانظر ديوان ابن الرومي٣ : ١٠٤٣ ، ٥ : ١٨٧٥ ، ٦ : ٢٣٥٨ ، ٢٤٥١ ، وانظر أخبار أبي تمام للصولي : ١١٤ .

(١٥) من المراجع التي ترجمت لابن الحاجب أو ذكرت أخباره أو روت أشعاره معجم الشعراء للمرزباني : ٤١٠ ـ ٤١١ ، والوافي بالوفيات ٢ : ٤٧ ـ ٤٨ ، والمحمدون من الشعراء

للقفطي (دمشق ١٩٧٥ م) : ٤ ، ومعاهد التنصيص ٤ : ١١ ، وتاريخ التراث العربي ، مج ٢ ج ٤ : ١٩٩ .

ويثير ديوان ابن الرومي إشكالاً يتطلب مزيداً من البحث والتحقيق ، إذ يسميه أبا شيبة سلامة بن سعيد الحاجب ، وينعته أحياناً بالمغنّي (ديوان ابن الرومي ١ : ١٨٠ ، ٣٥٢ ، ٣ : ٩٧٦ ، ١٠٤٢ ، ١١٥٧ ، ٥ : ٢٠٣١ ، ٦ : 2551) . أما روفن غست فقد قطع بأنه سلامة بن سعيد الحاجب ، وأن المرزباني أخطأ فسماه محمد بن أحمد (ابن الرومي : ٤٩ ، ٧٧ ، ١٧٥ ـ ١٧٦) .

(١٦) ابن الرومي للعقاد : ٧٩ .

(١٧) ابن الرومي ، حياته وشعره لروفن غست : ٤٩ ، ٧٦ ـ ٧٧ ، ١٧٥ ـ ١٧٦ .

(١٨) ابن الرومي لروفن غست : ٧٧ ، ٢١٩ .

(١٩) من صنوف الورق التي عرفتها الحضارة العربية الورقُ الخراسانيُّ ، وكان يُعمل من الكتان ، على مثال الورق الصيني ، وله ستة أنواع : السليماني ، الطلحي ، النوحي ، الفرعوني ، الجعفري ، الطاهري (الفهرست لابن النديم : ٢٣ ، مقالة الورق أو الكاغد لكوركيس عواد ـ مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، مج ٢٣ (١٩٤٨ م) : ٤٠٩ ـ ٤٣٨) .

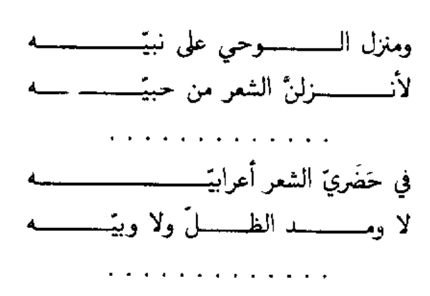
(٢٠) الفهرست (ط فلوغل) : ١٥٩ (ط إيران) : ١٨١ .

(٢١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، مج ٥٦ (١٩٨١ م) : ٣٢٣ ـ ٣٢٤ .

(٢٢) ديوان ابن الرومي (تح الدكتور حسين نصار) ١ : ١٣ .

(٢٣) ديوان ابن الرومي ١ : ١٤٦ ، ٦ : ٢٦٢٣ .

(٢٤) نظم ابن الرومي أرجوزة ، كثر فيها التصحيف والتحريف ، يقول فيها (ديوان ابن الرومي ٦ : ٢٦٢١ ـ ٢٦٢٣) :



ومنزل الوحي على نبيّه

لأنزلنّ الشعر من حبيّه

. . . .

في حَضَريّ الشعر أعرابيّه

لا ومد الظلّ ولا وبيّه

. . . .

فرزدقيّ الطرز أغلبيّه

مـــاشئت عجّـــاجيـــه رؤبيّـــه
لم يتقـــاصر عن مسيّبيّـــه
ولا الـــزهيريّ ولا كعبيّـــه
. . . .

فابن الرومي ، وهو في معرض الإشادة في أرجوزته المدحية ، يتحدث عن ممدوحه فيلحقه بالفحول المتقدمين من الشعراء والرجاز فصاحة وبلاغة . ويرى أنه يسامي ، بنسجه وديباجته ، شعر الفرزدق والأغلب العجلي والعجاج ورؤبة والمسيب بن علس وزهير بن أبي سلمى وكعب ابنه .

وقد سبق إلى وهم الأستاذ المحقق أن ابن الرومي يتحدث عن المسيّبيّ (أبي الحسين علي بن عبد الله بن المسيب الكاتب) صديقه وروايته ، لا عن الشاعر الجاهلي الكبير المسيب بن علس خال الأعشى ، وكان المسيب بن علس من شعراء بكر بن وائل المعدودين ، وهو أحد ثلاثة عدّهم النقاد أشعر المقلّين وهم المسيب بن علس ، والمتلمس ، وحصين بن الحمام المري ، وضمّ إليهم ابن سلاّم في طبقاته : سلامة بن جندل ، فكانوا الطبقة السابعة من فحول شعراء الجاهلية (طبقات فحول الشعراء لابن سلام ١ : ٤٠ ، ١٥٥ ـ ١٥٧ ، الشعر والشعراء لابن قتيبة : ٨١ ، ٨٨ ، ١٢٦ ـ ١٣٠ ، ١٣٥ ، ٦٣٠ ، وفي حاشية الشعر والشعراء : ١٢٦ مراجع ترجمته وأخباره وأشعاره) .

(٢٥) تجد ترجمة أبي عبد الله أحمد بن أبي فنن وأخباره وأشعاره في طبقات ابن المعتز : ٣٩٦ ، ٥٠٦ ، ٥٢٣ ، وتاريخ بغداد ٤ : ٢٠٢ ، ومعجم الأدباء ١٦ : ١٨٤ ـ ١٨٥ (ترجمة الفتح بن خاقان) ، ووفيات الأعيان ٤ : ٧٥ ، ٦ : ٣٤١ ، ٣٤٣ ، والوافي بالوفيات ٦ : ٤٢٣ ، وفوات الوفيات ١ : ٧٠ ، وكتاب الديارات للشابشتي (بغداد ١٩٦٦ م) : ١٢٥ ـ ١٢٦ ، ومعاهد التنصيص ١ : ٢٢٧ ، ٤ : ٦ ، وأخبار أبي تمام للصولي : ٧٠ ، ٧١ ، ١٩٦ ،والأغاني ٤ : ١٠٧ ، وديوان المعاني ١ : ٢٨٤ ، ٣١٥ ، ٣٤٥ ، وتاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) مج ٢ ج ٤ : ١٧١ ـ ١٧٢ .

(٢٦) طبقات ابن المعتز : ٤٠٥ ـ ٤٠٦ ، ٥٠٦ ، ٥٢٤ ، الأغاني ٢٠ : ٢٣٣ ـ ٢٤٩ ، سمط اللآلي ١ : ٣١١ ، وفيات الأعيان ٢ : ٢٣٢ ـ ٢٣٦ ، معجم الأدباء ١١ : ٤٧ ـ ٥٢ ، فوات الوفيات ١ : ٤٠١ ـ ٤٠٢ ، تاريخ بغداد ٨ : ٣٠٨ ـ ٣١٤ ، المنتظم ٥ : ٣٥ ـ ٣٩ ، (وفيات سنة ٢٦٢ هـ) ، الوافي بالوفيات للصفدي (مصورة مخطوطة في خزانة مجمع اللغة العربية

بدمشق) ، الديارات للشابشتي : ١٥ ـ ٢١ ، ١١٦ ـ ١١٧ ، معاهد التنصيص ١ : ٤٠ ـ ٤١ ، النجوم الزاهرة ٣ : ٣٦ ، الأعلام للزركلي (ط ٣) ٢ : ٣٤٣ ، تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) مج ٢ ج ٤ : ١٧٠ ـ ١٧١ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الترجمة العربية) ٢ : ٣٨ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٤ : ٩٨ ، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، مج ١٨ : ٢٥٣ ـ ٢٥٧ ، وتملك دار الكتب الظاهرية العامرة مخطوطة من ديوان خالد بن يزيد الكاتب ، هي اليتيمة في العالم حتى الآن (رقم المخطوطة ٣٣٣١) ، وتملك دار الكتب المصرية مخطوطة منسوخة عنها . وقد قام بتحقيق الديوان الدكتور يونس أحمد السامرائي (بغداد ١٩٨١ م) ، وقدّم له بمقدمة ضافية ، تجد فيها بقية المصادر التي ترجمت للشاعر ، أو ذكرت أخباره أو روت أشعاره .

(٢٧) ومعنى ذلك أن ديوان خالد الكاتب يحوي (٨٠٠٠) بيت في تقدير ابن النديم انظر ما نقلناه آنفاً من تقدير صاحب الفهرست ما في صفحة الورقة بعشرين سطراً ، وعلى التقريب قال ذلك ، لا بالتحقيق والعدد الجزم . أما محقق ديوان خالد الكاتب فقد ذكر أن عدد أبيات المخطوطة التي اعتمدها قد بلغ (٢٣٢٧) بيت (ديوان خالد الكاتب ، تح الدكتور يونس أحمد السامرائي ، ص : ٥٦) .

(٢٨) ترجمة أبي الحسن علي بن العصب (أو علي بن أبي العصب) الملحي وأخباره وأشعاره في يتيمة الدهر للثعالبي ٢ : ١٥٠ ـ ١٥٨ ، ٣ : ١٢٠ ، وتاريخ بغداد ٧ : ٣٩٣ ، ١٢ : ٨٧ ، والوافي بالوفيات ٢٢ : ١١٢ ـ ١١٣ ، والأنساب للسمعاني (مرغليوث) الورقة ٥٤١ / ب ، واللباب لابن الأثير ٣ : ٢٥٤ ، ووفيات الأعيان ٤ : ٤١١ ـ ٤١٣ (ترجمة ابن سكرة الشاعر) ، والاكال لابن ماكولا ٧ : ٣٢٠ ، والمشتبه للذهبي ٢ : ٤٨٦ ، ٦١١ ، وتبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر ٢ : ١٠٤٦ ، ٤ : ١٣٩٠ ، وتوضيح المشتبه لابن ناصر الدين (في حرف الغين المعجمة وفي حرف الميم / مخطوطة دار الكتب الظاهرية عمرها الله) ، ومعاهد التنصيص ٢ : ٢٣٢ ، وقد تصحف الاسم على الإمام الذهبي فظنه ابن أبي العقب (المشتبه ٢ : ٦١١) . وابن أبي العقب صاحب قصيدة الملاحم (الأغاني ٢ : ٩ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٥٤ ، كشف الظنون ٢ : ١٨١٨ / ملحمة ابن عقب ، مقدمة ابن خلدون : ٢٨٥) . وابن أبي العقب الشيخ الإمام محدث دمشق أبو القاسم علي بن يعقوب الهمداني (ترجمته ومراجعها في سير أعلام النبلاء ١٦ : ٣٨ ـ ٣٩) .

(٢٩) ذهب مذهب الدكتور نصار في فهم العبارة التي جاءت في الفهرست (ط فلوغل) الأستاذ الدكتور فؤاد سزكين ، فقد قال في ترجمة ابن الرومي : « وعن مثقال روى أبو الحسن بن العصب الملحي ديوانه » (تاريخ التراث العربي ، مج ٢ ج ٤ : ١٧٤) .

(٣٠) ديوان ابن الرومي ١ : ١١٢ ، ١٤٦ ، ٢٠٢ هـ ٤ ، ٢ : ٨٠٢ ، ٣ : ٩٥٢ ، ٤ : ١٥٧٨ ، ١٥٧٩ ، ٦ : ٢٤٥٣ ، ٢٤٩١ ، ٢٥٦٩ ـ ٢٥٧٠ ، ديوان المعاني لأبي هلال العسكري (القاهرة ١٣٥٢ هـ) ١ : ١٢١ ، ٢٧٠ ، ٢ : ٢٣٧ ، معجم الأدباء ٣ : ٢٣٤ ، ١٨ : ١١٣ ـ ١١٤ ، وفيات الأعيان ٣ : ٣٥٨ ، ابن الرومي لروفن غست : ٤٧ ، ٧٦ ، ١٧٣ ـ ١٧٤ ، تاريخ التراث العربي ، مج ٢ ج ٤ : ١٧٤ .

(٣١) ديوان ابن الرومي ٦ : ٢٤٩١ .

(٣٢) ديوان ابن الرومي ٣ : ٩٥٢ ـ ٩٥٤ .

(٣٣) ديوان ابن الرومي (تح الدكتور حسين نصار) ١ : ٢٠٢ هـ ٤ .

(٣٤) ديوان ابن الرومي (تح الشيخ محمد شريف سليم) ١ : ٨ م .

(٣٥) الوسيط في الأدب العربي وتاريخه (ط ٧ ، القاهرة ١٩٢٨ م) : ٢٦٩ ، ابن الرومي لمحمد عبد الغني حسن : ٣٥ ، وانظر وفيات الأعيان (تح إحسان عباس) ٣ : ٣٥٨ ، هـ ٢ .

(٣٦) هو أبو بكر محمد بن يحيى الصولي (ت ٣٣٥ هـ) . تجد ترجمته وأخباره في الفهرست لابن النديم (ط إيران) : ١٦٧ ـ ١٦٨ ، ١٧٣ (وانظر بقية مواضع ذكره في كتاب الفهرست ص ٤٨ / فهرس الأعلام) ، وتاريخ بغداد ٣ : ٤٢٧ ـ ٤٣٢ ، ومعجم الأدباء ١٩ : ١٠٩ ـ ١١١ ، والمنتظم ٦ : ٣٥٩ ـ ٣٦١ (وفيات سنة ٣٣٦ هـ) ، ووفيات الأعيان ٤ : ٣٥٦ ـ ٣٦١ ، والأنساب للسمعاني ٨ : ١١٠ ـ ١١١ ، واللباب ٢ : ٢٥١ ، والعبر للذهبي ٢ : ٢٤١ ـ ٢٤٢ ، وتذكرة الحفاظ ٣ : ٨٤٩ ، وسير أعلام النبلاء ١٥ : ٣٠١ ـ ٣٠٢ والوافي بالوفيات للصفدي ٥ : ١٩٠ ـ ١٩٢ ، وإنباه الرواة للقفطي ٣ : ٢٣٣ ـ ٢٣٦ ونزهة الألباء (القاهرة ١٢٩٤ هـ) : ٣٤٣ ـ ٣٤٥ ، ومعجم الشعراء للمرزباني : ٤٣١ ـ ٤٣٢ ، والنجوم الزاهرة ٣ : ٢٩٦ ، ولسان الميزان ٥ : ٤٢٧ ـ ٤٢٨ ، وشذرات الذهب ٢ : ٣٣٩ ـ ٣٤٢ ، والبداية والنهاية لابن كثير ١١ : ٢١٨ ، ٢١٩ ـ ٢٢٠ ، وكنوز الأجداد لمحمد كرد علي : ١٤١ ـ ١٤٥ ، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الترجمة العربية) ٣ : ٥١ ـ ٥٤ ، والأعلام للزركلي (ط ٣) ٨ : ٤ ـ ٥ ، ومعجم المؤلفين ١٢ : ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(٣٧) تاريخ بغداد ٣ : ٤٢٧ ، وانظر نزهة الألباء : ٣٤٣ ، والمنتظم ٦ : ٣٥٩ .

(٣٨) تجد ترجمة أبي الحسن علي بن العباس النوبختي وأخباره في معجم الشعراء : ١٥٥ ـ ١٥٦ ، ومعجم الأدباء ١٣ : ٢٦٧ ـ ٢٦٨ ، وسير أعلام النبلاء ١٥ : ٣٢٦ ، والمنتظم ٥ / ٢ : ١٦٨ ، والأعلام للزركلي (ط ٣) ٥ : ١١١ ، ومعجم المؤلفين ٧ : ١١٦ ، وانظر ديوان ابن الرومي ٢ : ٥٧٦ ، ٣ : ١١٤٦ .

(٣٩) تاريخ بغداد ١٢ : ٢٥ ، سير أعلام النبلاء ١٤ : ٢٠ .

(٤٠) تجد ترجمة أبي العباس أحمد بن عبيد الله بن عمار الثقفي وأخباره في الفهرست لابن النديم (ط إيران) : ١٦٦ ، ١٨١ ، ١٨٢ (ط الاستقامة / القاهرة) : ٢١٨ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، وتاريخ بغداد ٤ : ٢٥٢ ـ ٢٥٣ ، ومعجم الأدباء ٣ : ٢٣٢ ـ ٢٤٢ ، ولسان الميزان لابن حجر ١ : ٢١٩ ـ ٢٢٠ ، وأعيان الشيعة ٩ : ٣٩ ـ ٤٣ ، وانظر ديوان ابن الرومي ١ : ٢٣٥ ، ٢٨٤ ، ٢ : ٤٨٤ ، ٣ : ٩١٣ ـ ٩١٤ ، ١٠٩٧ ـ ١١١٧ ـ ١١١٨ ، ١١٢٦ ـ ١١٢٧ ، ٤ : ١٧٠٥ ، ٦ : ٢٢٧٨ ـ ٢٢٧٩ ، ٢٤٥٨ ـ ٢٤٥٩ ، وكتاب ابن الرومي لروفن غست : ٤٣ ـ ٤٤ ، ١٦١ ـ ١٦٣ ، وتاريخ التراث العربي ، مج ٢ ج ٤ : ١٧٤ ، وانظر كتاب شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف (دمشق ١٩٨١ م) ١ : ٢ ، ٩ ، ١١ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ١٠٢ ، ...... ، وكتاب الأغاني ١ : ٢٨ ، ٢٢٤ ، ٢ : ٩ ، ١٧٨ ، ١٩٤ ، ٢٤٢ ، ٣٨١ ، ٤٠٤ ، ٤٠٧ ، ٣ : ٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٨٩ ، ٩١ ، ١٣٤ ، ٢٤٥ ، ٣١١ ، ٣٢٤ ، ٣٦١ ، ٤ : ٧ ، ١٢ ، ١٣ ، ٣٣ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩٢ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ٢١٨ ، ٣٤٩ ، ٤١٨ ، ومقاتل الطالبيين (القاهرة ١٩٤٩ م) : ٦٩ ، ٧١ ، ٧٣ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ٣٣٨ ، ٣٩١ ، ٤١٠ ، ٤٢٣ ، ٤٤٢ ، .... ، ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، مج ٥٩ : ٥٩٤ .

(٤١) ترجمة أبي عثمان الناجم (سعيد بن الحسن بن شداد المسمعي) وأخباره وأشعاره في الموشح للمرزباني : ٣٣٨ ، ورسالة الغفران للمعري (ط ٤) : ٤٠ ـ ٤١ ق ، ٤٧٨ ، ٤٨٢ ، والديارات للشابشتي : ٩٣ ـ ٩٥ ، وتاريخ بغداد ١٢ : ٢٦ ، والأمالي للقالي ١ : ٢٣٠ ، ومعجم البلدان (دير الخوات) ، ومعجم الأدباء ١١ : ١٩٣ـ ١٩٤ ، وفوات الوفيات ٢ : ٥١ ـ ٥٢ ، ووفيات الأعيان (ترجمة ابن الرومي) ٣ : ٣٦١ ، والأعلام للزركلي (ط ٣) ٣ : ١٣٣ ، ٨ : ٣٠٥ ، وتاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) مج ٢ ج ٤ : ١٧٧ ، وابن الرومي لروفن غست : ٤٨ ، ١٧٤ ـ ١٧٥ ، وانظر ديوان ابن الرومي ٢ : ٥١٣ ـ ٥١٤ ، ٧٧٠ ـ ٧٧١ ، ٨٠٢ ، ٣ : ١٠٣٩ ، ٥ : ١٨٨٩ (وفي هامش الصفحات : ٥١٣ ، ٨٠٢ ، ١٨٨٩ تعريف المحقق بأبي عثمان الناجم وأشعاره وأخباره) . وهناك شاعر عرف بمحمد بن سعيد المصري الناجم (سمط اللآلي ١ : ٥٢٥ ، معجم الشعراء للمرزباني : ٤٢١ ، المحمدون من الشعراء للقفطي : ٤٨٣ ـ ٤٨٤ ، الوافي بالوفيات للصفدي ٣ : ٩٤ ـ ٩٥) . فهل هما واحد ؟ .

(٤٢) الديارات : ٩٤ .

(٤٣) تاريخ بغداد ١٢ : ٢٦ ، المنتظم ٥ / ٢ : ١٦٥ .

(٤٤) الأمالي ١ : ٨٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ .

(٤٥) تاريخ بغداد ١٢ : ٢٣ ـ ٢٦ .

(٤٦) أبو الحسين علي بن جعفر الحمداني (٢٦٣ ـ ٣٦٠ هـ) ، روى عن ابن الرومي مقطعات كثيرة من شعره (تاريخ بغداد ١١ : ٣٧٠ ، واللباب لابن الأثير ١ : ٣٨٦ ـ ٣٨٧) .

(٤٧) تاريخ بغداد ١٢ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

(٤٨) أبو علي الحسين بن القاسم الكوكبي الكاتب (ت ٣٢٧ هـ) ، صاحب أخبار وآداب وحكايات ، وكان من شيوخ المعافى بن زكريا صاحب الجليس والأنيس (تاريخ بغداد ٨ : ٨٦ ـ ٨٧ ، والأنساب للسمعاني ١٠ : ٤٩٩ ـ ٥٠٠ ، واللباب ٣ : ١١٩ ، والمنتظم ٦ : ٢٩٧ ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ٣ : ٨٣٢ ، ولسان الميزان لابن حجر ٢ : ٣٠٩ ،و تاريخ التراث العربي للدكتور فؤاد سزكين (القاهرة ١٩٧١ م) ١ / ١ : ٤٤٦ ، والجليس والأنيس للمعافى بن زكريا ١ : ٨٧ ـ ٨٨ ، ٢٠٢ ،٢١٤ ، ٢٣٧ ، ٢٧١ ، ٣١٢ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٦٠ ، ٣٨٢ ، ٤٢٥ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ ، ٤٦٨ ، ٤٨٠ ، ٥١٠ ، ٥٣١ ، ٥٨٠ ، ٢ : ١٥ ، ٢٩ ، ٤٧ ، ٦١ ، ٧١ ، ٨٧ ، ١٠٦ ، ١٤١ ، ١٥٩ ، ١٦٩ ، ١٩٨ ، ٢٠٧ ، ٢١٣ ، ٢٢٨ ، ٢٤٨ ، ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٨٣ ، ٢٩٠ ، ٣٠٧ ، ٣٢٠ ، ٣٤١ ، ٣٦١ ، ٣٧٩ ، ٣٩٥ ، ٤٣٢ ، ٤٤٠ ، ٤٥٦ ، وسير أعلام النبلاء ١٢ : ١١ ، ٣١٣) . وفي دار الكتب الظاهرية مجموع نفيس يضم فيما يضمه الجزء التاسع من أخبار الكوكبي ، وقد حققته ، وسينشر قريباً بعون الله وحوله . وفي ديوان ابن الرومي قصيدة طويلة في مدح أبي العباس بن ثوابة وهجاء الكوكبي ، وقد نعى ابن الرومي على مهجوه عوره وأنه هجا بني ثوابة الكرام (ديوان ابن الرومي ١ : ١٦٢ ـ ١٧٢) :

أنّى هجوتَ بني ثوابه ... يا صاحب العين المصابه

....

عورٌ وإعوارٌ به ... لا تضبط الأيدي حسابه

ولا أجزم أنه الكوكبي الكاتب صاحب الأخبار .

(٤٩) أبو القاسم إسماعيل بن علي الخزاعي (٢٥٩ ـ ٣٥٢ هـ) ، ترجمته في تاريخ بغداد ٦ : ٣٠٦ ـ ٣٠٧ .

(٥٠) جحظة : هو أبو الحسن أحمد بن جعفر بن موسى بن الوزير يحيى بن خالد بن برمك ، كان كثير الرواية والأخبار ، متصرفاً في فنون من العلم ، ولم يكن يتقدمه أحد في صناعة الغناء . توفي عام ٣٢٤ هـ . انظر ترجمته وأخباره في الفهرست لابن النديم (ط إيران) : ١٦٢ ـ ١٦٣ ، وتاريخ بغداد ٤ : ٦٥ ـ ٦٩ ، ومعجم الأدباء ٢ : ٢٤١ ـ ٢٨٢ ، والمنتظم لابن الجوزي ٦ : ٢٨٣ ـ ٢٨٦ (وفيات سنة ٣٢٤ هـ) ، ووفيات الأعيان ١ : ١٣٣ ـ ١٣٤ ، وسير أعلام النبلاء ١٥ : ٢٢١ ـ ٢٢٢ ، ولسان الميزان ١ : ١٤٦ ، والأعلام للزركلي (ط ٤) ١ : ١٠٧ ، ومعجم المؤلفين ١ : ١٨٣ ، وانظر ديوان ابن الرومي ١ : ١٧٥ ،

٣٩٩ ـ ٤٠٠ ، ٣ : ٩٨٤ ـ ٩٨٥ ، ١٠٩٢ ، ١١٠٩ ـ ١١١٠ ، ٤ : ١٦٦٠ ، ٦ : ٢٤٧٩ ـ ٢٤٨٣ ، ٢٥١٢ (وفي هامش الصفحتين : ١٧٥ ، ٣٩٩ ترجمة محقق الديوان له مع تعداد أبرز المراجع) .

(٥١) علي بن العباس النوبختي . سبقت ترجمته في الحاشية رقم ٣٨ .

(٥٢) أبو عثمان الناجم الشاعر . سبقت ترجمته في الحاشية رقم ٤١ .

(٥٣) إبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدي (نفطويه) ، كان نحوياً أديباً ثقةً صدوقاً متقن الحفظ . توفي سنة ٣٢٣ هـ . تجد ترجمته وأخباره في الفهرست لابن النديم (فلوغل) : ٨١ ـ ٨٢ (طهران) : ٩٠ ، وطبقات النحويين واللغويين للزبيدي (القاهرة ١٩٧٣ م) : ١٥٤ ، ومعجم الأدباء ١ : ٢٥٤ ـ ٢٧٢ ، ١٨ : ١٢٥ ، ١٣١ ، وتاريخ بغداد ٦ : ١٥٩ ـ ١٦٢ ، والمنتظم ٦ : ٢٧٧ ـ ٢٧٨ (وفيات سنة ٣٢٣ هـ) ، ووفيات الأعيان ١ : ٤٧ ـ ٤٩ ، وإنباه الرواة ١ : ١٧٦ ـ ١٨٢ ، ونزهة الألباء (القاهرة ١٢٩٤ هـ) : ٣٢٦ ـ ٣٢٩ ، والوافي بالوفيات للصفدي ٦ : ١٢٩ ـ ١٣٠ ، وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٥ : ٧٥ ـ ٧٦ ،وبغية الوعاة : ١٨٧ ـ ١٨٨ ، والبداية والنهاية ١١ : ١٨٣ ، ولسان الميزان ١ : ١٠٩ ـ ١١٠ ، والبلغة للفيروزابادي : ٧ ـ ٩ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٩٨ ـ ٢٩٩ ، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الترجمة العربية) ٢ : ٢٢٠ ، والأعلام للزركلي (ط ٣) ١ : ٥٧ ـ ٥٨ ، ومعجم المؤلفين ١ : ١٠٢ ، وانظر ديوان ابن الرومي ٣ : ١٢٥٩ ـ ١٢٦٠ .

(٥٤) تاريخ بغداد ١٢ : ٢٦ .

(٥٥) الفهرست (ط إيران) : ١٩٥ .

(٥٦) أخبار أبي تمام للصولي : ٢٥ .

(٥٧) تاريخ بغداد ١٢ : ٢٣ .

(٥٨) ابن الرومي لروفن غست : ٧٦ .

(٥٩) ديوان الفرزدق (دمشق ١٩٦٥ م) : 3 ـ 4 ، كتاب الفرزدق (دمشق ١٩٧٧ م)٢٣٠ .

(٦٠) تجد ترجمة أبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري (ت ٣٣١ هـ) في الفهرست لابن النديم (ط الإستقامة / القاهرة) : ١٩٠ ، ٤٣٧ ، والوافي بالوفيات للصفدي ٣ : ٢٠٥ ، والنجوم الزاهرة ٣ : ٢٧٩ ، وانظر بقية المراجع في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الترجمة العربية) ٣ : ٥٥ ، والأعلام للزركلي (ط ٤) ٦ : ٢٥٦ ، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١٠ : ٢٧٥ ، وانظر مقدمة كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري (ط القاهرة ١٩٢٨ م) .

(٦١) وفيات الأعيان ٣ : ٣٥٨ .

المدارس في بيت المقدس

في العصرين الأيوبي والمملوكي

تأليف الدكتور عبد الجليل حسن عبد الهادي

مأمون الصاغرجي

كان للمدارس التي أنشئت في الحواضر العربية والإسلامية منذ أواخر القرن الرابع وحتى القرن الثالث عشر الهجري أثر بارز في ازدهار الحركة الفكرية ، يضاف إلى جانبها المعاهد الأخرى ، كالمساجد ودُور القرآن ، ودُور الحديث ، والبيمارستانات التي تعد بمثابة الكليات والجامعات في وقتنا الحاضر .

والمقصود بالمدارس « تلك الدور المنظمة التي يأوي إليها طلاب العلم ، وتدر عليهم المعاليم والأرزاق ، ويتولى تدريسهم وتثقيفهم فئة صالحة من المدرسين والعلماء ، يختارون بحسب شروط الواقف ممّن يحسنون القيام بالغرض الذي ندبوا للدعوة إليه ، ويجازون بما تعلموا من ضروب المعارف الإلهية والبشرية »[1] .

إن القدس واحدة من تلك الحواضر العربية الإسلامية ، بل هي من أجلّها خطراً في نظر المسلمين بعد مكة والمدينة ، إذ يُعّد مسجدها الأقصى أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين الذي تشد إليه الرحال[2] مما حدا بالسلاطين إلى توجيه عنايتهم بها ، وإنشائهم العديد من المدارس والمعاهد العلمية فيها .

تحدث كثير من المؤرخين عن المدارس وإنشائها في تضاعيف كتبهم التاريخية ، كابن الأثير وأبي شامة ، وابن خلكان ، وابن شداد ، والذهبي ، والصفدي ، وغيرهم ، إلا أنهم لم يفردوا المدارس والمعاهد الأخرى بالتصنيف ، ولعل أول من أفرد المدارس بالتصنيف هو النعيمي عبد القادر بن محمد (ت ٩٢٧ هـ) في كتابه المسمّى : « الدارس في تاريخ المدارس » أو « تنبيه الطالب وإرشاد الدارس فيا بدمشق من الجوامع والمدارس »[٣] ثم أتى من بعده عبد القادر بدران (ت ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م) فألف كتابه « منادمة الأطلال ومسامرة الخيال » في معاهد الشام الدينية القديمة[٤] .

وربما كان أول من أحصى مدارس القدس مؤرخها وقاضيها مجير الدين العليمي (ت ٩٢٨) سنة ٩٠٠ هـ قبيل انتهاء عهد المماليك[٥] ؛ أما في عصرنا الحاضر فقد نشرت مجلة المجمع العلمي العربي (مج : ٢٠ ص ٢٣٤) مقالاً للدكتور أسعد طلس ، تحدث فيه عن دور كتب فلسطين ونفائس مخطوطاتها ، وأشار فيه إلى بحث يعده الأستاذ أحمد سامح الخالدي (ت ١٩٥١ م) عن مدارس القدس ومعاهدها[٦] . وممن كتب عن مدارس القدس ومعاهدها الأستاذ عارف العارف في كتابه « المفصل في تاريخ القدس » - طبع سنة ١٩٦١ م - حيث أفرد لها فصلاً (ص ٢٣٦ - ٢٥٥) وكذلك الدكتور كامل العسلي في كتابه الذي صدر مؤخراً عام ١٩٨٠ م « معاهد العلم في بيت المقدس »[٧] .

لقد كان الدكتور عبد الجليل كسلفه الأستاذ عبد اللطيف الطيباوي ، من أولئك الغيُر الذين يحزّ في نفوسهم أن يروا اليد الآثمة وهي تعيث في معالم القدس ، فتعرضها للتشويه والزوال ، حيث تحدث

الأستاذ الطيباوي في مقاله الذي نشرته مجلتنا الزاهرة (مج : ٥٤ ص ٧٥٣ ، مج : ٥٥ ص ٢٣) عن « القدس الشريف في تاريخ العرب والإسلام » منذ عهوده الأولى حتى عصرنا الحاضر ، بينما يركز بحث الدكتور عبد الجليل على الحركة الفكرية ومؤسساتها في مدينة القدس ، ومن خلال العصرين الأيوبي والمملوكي ، أي منذ تحرير بيت المقدس من الصليبيين سنة ٥٨٣ وحتى ٩٢٣ هـ .

إن عملاً كهذا يعتد في طليعة الأعمال التي تدل على أصالة القدس وعروبتها . وكأن الدكتور عبد الجليل يردد مع العلامة عبد القادر بدران قوله :

إليكم يابني وطني كتاباً يذكركم بآثار الجدود
فكونوا مثلهم أدباً وعلماً ولا ترضوا منادمة الجمود[٨]

لم يشأ الدكتور عبد الجليل التحدث عن المدارس وفق تقسيم موضوعي كما أشار في مقدمته ، كأن يتحدث عن مدارس الفقه ، ومدارس العربية ، ودور القرآن ، ودور الحديث وغيرها ، وذلك لعدم اقتصار كل مدرسة على تدريس مذهب معين ، أو علم واحد من العلوم ، « فالمدرسة الصلاحية مثلاً كانت تدرس العلوم الشرعية والعلوم اللغوية والعلوم الرياضية ، والمنطق ، وعلم الكلام ، ولم يقتصر التدريس فيها على المذهب الشافعي الذي وقفت عليه »[٩] . ويلفت انتباه القارئ إلى أن هذه الدراسة « لم تُعن بالحديث عن الطراز المعماري لها أو مايتصل بذلك ، فمجال ذلك رحب لدى الباحثين في علم الآثار »[١٠] .

قسم الدكتور بحثه إلى ثلاثة أبواب ، في كل باب ثلاثة أو أربعة فصول ، حيث مهد للباب الأول بنظرة عامة إلى نظام التدريس

وطرقه ، وأحال على كتابه المخصص عن « الحركة الفكرية في ظل المسجد الأقصى في العصرين الأيوبي والمملوكي » تجنباً للتكرار ، ثم تحدث في الفصل الأول عن التدريس في موضوعاته وكتبه ، فذكر عديداً من كتب القراءات ، والحديث ، والفقه بمذاهبه الأربعة ، وعلوم اللغة العربية ، والأدب ، والتاريخ ، والعلوم العقلية والرياضية والطبية ، والتصوف وغيرها . وتناول في الفصل الثاني المشتغلين بالتدريس وأثرهم السياسي والاجتماعي ، فتحدث عن لقب « الشيخ » الذي يعد من أعلى المراتب العلمية ، ثم المدرس ونائب المدرس والمعيد . إذ كان الشيوخ يعينون بمرسوم أو توقيع سلطاني خاص ، ويكون في احتفال خاص يعقد في المسجد الأقصى . وكان الشيوخ والمدرسون يشاركون في الاجتماعات السياسية والاجتماعية التي تعقد في المسجد الأقصى[11] . ثم انتقل إلى الحديث عن الطلاب وحريتهم في اختيار العلوم التي يرغبون فيها ، والأوقاف الكثيرة التي حبست عليهم ، والمستوى العلمي الذي تحلوا به . وخُصص الفصل الثالث للإجازات العلمية فتحدث عن مفهومها اللغوي والاصطلاحي ، وعدد أنواعها وبين الأسلوب المتبع في إعطائها .

أما الباب الثاني فقسمه إلى ثلاثة فصول أيضاً ، خصص الفصل الأول للحديث عن المدارس في بيت المقدس وأثرها في الحركة الفكرية في العصر الأيوبي ، إذ رتبها ترتيباً تاريخياً ، بحسب إنشائها الزمني ، وتحدث عن الشيوخ والمدرسين والمعيدين الذين تناوبوا عليها ؛ فذكر في طليعة هذه المدارس المدرسة الصلاحية التي أنشأها السلطان صلاح الدين الأيوبي بعد تحرير بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ ، والتي تعد من أشهر مدارس بيت المقدس ، وأعظمها أثراً في الحركة الفكرية[12] ، ويشير إلى أنها أصيبت « بأضرار بالغة من قبل العدو الصهيوني المحتل سنة ١٩٦٧ م »[13] .

وخصص الفصل الثاني للمدارس التي أنشئت في القرن السابع الهجري . أما الفصل الثالث من هذا الباب فأفرد للحديث عن الخوانق والزوايا في بيت المقدس .

ونهج المؤلف في الباب الثالث نهجه في الباب السابق ، فذكر مدارس بيت المقدس في العصر المملوكي ، فقسمه إلى أربعة فصول ، أولها للمدارس التي أنشئت في القرنين السابع والثامن الهجريين ، والثاني لمدارس القرن التاسع الهجري ، ثم تحدث عن دُور القرآن والحديث في الفصل الثالث وتناول في الفصل الرابع الخوانق والزوايا والرباطات[١٤] .

ثم أرفق المؤلف في خاتمة بحثه خريطة لمدينة القدس مثبتاً عليها المدارس في أماكنها ، وكلل جهوده بأن أتبع كتابه فهارس فنية شاملة تيسر للباحث الوصول إلى بغيته من أقرب طريق .

نبذة العصر

في انقضاء دولة بني نصر

كانت غرناطة الموئل الأخير الذي لاذ به العرب في الأندلس ، بعد أن تساقطت مدنهم الكبرى وهوت حواضرهم الزاهرة في أيدي العدو المتغلب . وإن تاريخ غرناطة التي صمدت للعدو نحو مئتين وخمسين عاماً أو يزيد لهو ملحمةٌ بطولةٍ فذّة ، سطر صفحاتها الناصعة الفرسانُ العرب الأنجاد بدمائهم وتضحياتهم التي جاوزت المدى . وهو إلى ذلك مأساةٌ مروِّعة ، تكشف عن فسادِ أكثر ملوك غرناطة واعوجاجهم ، وسوء تدبيرهم وتنابذهم واقتتالهم ، حتى أضاعوا الأندلس وأهله .

لم يصل إلينا من أخبار غرناطة في أيامها الأخيرة ، إلا النَّزْر اليسير ، فقد كان أبناؤها في شغل عن التأليف بالداهية التي ألمت بهم وأقضت مضاجعهم ، فهم بين عدوٍّ شرسٍ لايرحم ، يتحيَّفُ أراضيهم ، ويستطيل عليهم ويشتد طمعه فيهم ، وملوكٍ عابثين ، صغار النفوس ، ضعاف الهمم ، لايستحقون رئاسة ، ولاينهضون لدفع أذًى أوردٍّ عادية .

وإنَّ كتاب « نبذة العصر في انقضاء دولة بني نصر » من الكتب القلائل التي بقيت لنا ، والتي شهد مؤلفها أحداث غرناطة ، وهي في الغسق ، حين ألقى ملوكها يد الصغار والذلة ، وأسلموها لأعدائهم ؛ ولم يبق أمام ناسها إلا أن يضرعوا إلى الله هاتفين : « لاغالب إلا الله » حسرةً على مانابهم من فادح المصاب ، وما نزل بهم من كوارث تتابعت لتنتهي بالفاجعة الكبرى حين استولى العدو على جميع بلاد الأندلس .

عرض المؤلف في كتابه أحداث الأندلس التي وقعت في أعوامها الخمسة عشر الأخيرة (٨٨٢ - ٨٩٧ هـ) في مدة ملوكها الضعاف الواهنين الثلاثة : أبي الحسن علي بن سعد ، وأخيه أبي عبد الله محمد بن سعد المعروف بالزغل ، وابنه أبي عبد الله محمد بن علي الذي نُبز بالصغير ، والذي تخلى عن الأرض والوطن ، فكان أخيب الخائبين .

ويروعك في الكتاب لهجة الصدق ونبرات الألم ؛ وهو يسوق الأحداث والوقائع ، يسردها رابط الجأش ، وإن كان يتنزّى حزناً وأسىً وغيظاً . ها هو ذا يصف تسليم غرناطة ، وخيانة القابضين على زمام الأمور : « وقد زعم كثير من الناس أن أمير غرناطة ، ووزيره وقواده ، كان قد تقدم بينهم وبين ملك الروم النازلِ عليهم الكلامُ في إعطاء البلد ، إلا أنهم خافوا من العامة ، وكانوا يحتالون عليهم ويلا طفونهم ...

فيا لها من فجعةٍ ما أمرَّها ، ومصيبة ماأعظمها ، وطامَّةٍ ما أكبرها ... فعلى هذا فليبك الباكون وَلْينتحب المنتحبون ... »[١٥] .

طبع كتاب « نبذة العصر » لأول مرة بمدينة ميونيخ (ألمانيا) عام ١٨٦٣ م ، قام بتحقيقه المستعرب الألماني مارك مولّر ، ونشره بعنوان (كتاب أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر) ضمن طائفة من النصوص التاريخية الهامة ، صدرت جميعاً في كتاب بعنوان (أشياء عن غرناطة)[١٦] .

ثم أعاد الأمير شكيب أرسلان طبع الكتاب في مجموع يضم : رواية آخر بني سراج لشاتوبريان ، وترجمة الأمير شكيب أرسلان (ص ١ ـ ٥٨) ، يليها كتاب خلاصة تاريخ الأندلس إلى سقوط غرناطة (ص ٦٠ ـ ٣٦٨) ، ويليهما كتاب أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر (ص ٣٦٩ ـ ٤٠٦) ثم أثارة تاريخية رسمية في أربعة كتب سلطانية عثمانية (ص ٤٠٧ ـ ٤١٣) . وقد طبع الكتاب بمطبعة المنار (مصر ١٩٢٥ م) وكانت رواية آخر بني سراج قد طبعت من قبل ذلك بمطبعة الأهرام سنة ١٨٩٧ م[١٧] .

واكتشف الأستاذ الفريد البستاني مخطوطتين للكتاب ، مخطوطة تطوانية تامة ، ومخطوطة مؤلفة من ورقات كانت متناثرة ، فرأى أن يعيد تحقيق الكتاب ، ونَشَره في العرائش (المغرب) عام ١٩٤٠ م بعنوان (نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر) ، وضم إليه ترجمة إلى اللغة الإسبانية ، نهض بعبئها المستعرب كارلوس كيروس[١٨] .

وقام بأخَرَة الأستاذ الدكتور محمد رضوان الداية فحقق الكتاب معتمداً رواية (نبذة العصر) التي حققها الأستاذ البستاني منبهاً على

الفروق بينها وبين الطبعة التي أشرف عليها الأمير شكيب أرسلان ، وعلق على النص تعليقات مفيدة هامة ، وقدمه لقراء العربية داني القطاف ، بعد أن قلّت نسخه المطبوعة ؛ وقد أصدره بعنوان : « آخر أيام غرناطة » . (دمشق ١٩٨٤م) .

الحواشي

(١) خطط الشام ٦ / ٦٧ .

(٢) في الحديث الصحيح عن أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لا تُشَدُّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ، المسجد الحرام ، ومسجدي هذا ، ومسجد الأقصى » رواه أحمد ٢ / ٢٣٤ وفي مواضع متفرقة من مسنده ، والبخاري ٢ / ٥٦ باب فضل الصلاة في مسجد مكة ، ومسلم ٢ / ١٠١٤ (١٣٩٧) كتاب الحج باب لاتشد الرحال ، والترمذي عن أبي سعيد الخدري ٢ / ١٦ أبواب الصلاة باب ما جاء في أي المساجد أفضل ، والدارمي ١ / ٣٣٠ كتاب الصلاة باب فضل الصلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وانظر مجلة مجمع اللغة العربية مج : ٥٤ ص ٧٥٨ حاشية (١٠) .

(٣) من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، طبع الجزء الأول عام ١٩٤٨ والثاني عام ١٩٥١ م .

(٤) حاول العلامة عبد القادر بدران طبع كتابه ، فأخرجت مطبعة روضة الشام منه ملزمة واحدة سنة ١٣٣١ هـ ، ثم توقف فترة ليطبع بعدها بدمشق (١٩٦٠ م) . انظر « منادمة الأطلال » المقدمة : و .

(٥) انظر الأنس الجليل ٢ / ٣٣ وما بعدها ، ومجلة المجمع مج : ٥٤ ص ٧٨٥ ، ٧٨٦ .

(٦) ذكر الزركلي في الأعلام ١ / ١٣٠ (ط ١٩٧٩ م) مؤلفات الخالدي بعد أن ترجم له ، فعد منها « تاريخ المعاهد الإسلامية » في ثمانية أجزاء ، وأشار إلى أنه مازال مخطوطاً ، كما ذكر كتاباً آخر « المعاهد المصرية في بيت المقدس » طبع عام ١٩٦١ م ، ولعل هذا الأخير هو الذي عناه الدكتور طلس في مقاله .

(٧) المدارس في بيت المقدس ١ / ٧ و٢ / ٢٢٤ .

(٨) صدّر بدران كتابه الذي طبع منه ملزمة واحدة بهذين البيتين ؛ انظر منادمة الأطلال : المقدمة : ف .

(٩) المدارس في بيت المقدس ١ / ٤ ، ٥ .

(١٠) المدارس في بيت المقدس ١ / ٥ .

(١١) المدارس في بيت المقدس ١ / ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٤ .

(١٢) المدارس في بيت المقدس ١ / ١٨١ .

(١٣) المدارس في بيت المقدس ١ / ١٩٦ حاشية .

(١٤) الخوانق جمع خانقاه : وهو رباط الصوفية ومتعبدهم ، فارسية أصلها خانكاه ، والنون فيه مفتوحة ، وهو بقعة يسكنها أهل الصلاح والخير من الصوفية . قال المقريزي : وقد حدثت في الإسلام في حدود الأربعمئة ، وجعلت لمتخلّي الصوفية فيها لعبادة الله تعالى . والرِّباط : واحد الرباطات ، وهي دور يسكنها أهل الطريق ، وهم الصوفية ، والرباطات منازلهم التي يلازمون فيها مصلين وداعين الله لدفع البلاد عن العباد والبلاد ، كالمجاهدين المرابطين في الثغور الذين يدافعون عمن وراءهم . والزوايا كالخانقات والرباطات ، إلا أنها تقام فيها الأذكار ، وقد كثرت بكثرة الطرق والمشايخ المعتقدين ، وذلك بعد القرن السادس . انظر التاج (خنق ، خنقه ، ربط) وخطط الشام ٦ / ١٣٤ ، ١٣٦ .

(١٥) آخر أيام غرناطة : ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٣٢ .

(١٦) كتاب نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر : ١٥ م ، ١٧ م - ١٨ م ، أخبار العصر (ذيل رواية آخر بني سراج) : ٤١٤ ، آخر أيام غرناطة : ٢٣ .

(١٧) رواية آخر بني سراج وذيولها (مصر ١٩٢٥ م) : ١ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٩ ، ٤٠٧ ، ٤١٤ - ٤١٥ ، آخر أيام غرناطة : ٢٣ .

(١٨) نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر : ٣ م ، ١٥ م - ١٩ م ، آخر أيام غرناطة : ٢٣ .

فهارس المخطوطات العربية في العالم

الأستاذ : كوركيس عواد

الباحثة : غزوة بدير

الأستاذ كوركيس عواد من علمائنا الأعلام ، له في باب الفهارس التراثية القِدْحُ المعلَّى ، لا يجاريه فيه سابق . وقد خدم العربية والباحثين بكتبه ومؤلفاته في هذا الميدان الخدمات الجُلّى ، التي لا تقدر بعِوَضٍ مهما غلا . ولئن لهجت أَلسُنُ الشكر والتقدير بالثناء عليه ، إنها لن توفيه حقه ، ولن تبلغ به المكانة التي حلّها بجهده وعمله الدائب ، لا يفتر ولا يتوقف . يُضَمُّ إلى ذلك ما جبل عليه من خُلُق كريم ، وما عُرف به من تواضع يؤهلانه أن يكون الأسوة الحسنة والقدوة المثلى في ركب العلماء العاملين علماً وخلقاً ومسلكاً .

آخر مؤلفات الاستاذ الجليل كتابةُ : « فهارس المخطوطات العربية في العالم » وقد جاء في جزأين ، (الأول : ٤٤٥ صفحة ، والثاني ٤٤٨ صفحة) ، وهو من منشورات معهد المخطوطات العربية (الكويت ١٩٨٤ م) .

أُفتِتح الكتاب بكلمة (ص ٥ ـ ٦) للدكتور محي الدين صابر المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تلتها مقدمة الأستاذ كوركيس عواد بتبيان مضمون كتابه : « هذا كتاب يحوي أسماء فهارس المخطوطات العربية التي تزخر بها شتى المكتبات في مشارق الأرض

ومغاربها » (ص ٧) ، وعَرْضِ طريقته في إعداده وتبويبه ، والكشف عن رموزه ومختصراته التي اصطنعها فيه .

ثم بدأ بتوطئة مهّد بها لكتابه ، وقسمها على مبحثين :

أولها : « فهرس الفهارس للمخطوطات العربية » ، عدَّ منها تسعة وعشرين فهرساً (ص ١٧ ـ ٢٣) ، وكان نصيب ما هيأه الاستاذ كوركيس منها ثمانية فهارس . ومن أبرز ما ذكره في مبحثه كتاب الدكتور فؤاد سزكين المترجم إلى العربية ، والذي تحدث عن مجموعات المخطوطات العربية في مكتبات العالم (رقم : ١٣ ، ٢٥) . وأشار المؤلف إلى فهرس مطبوعات مجمع اللغة العربية ١٩٢١ ـ ١٩٧٩ م (رقم ٢٢) ، ويحسن بي أن أذكر هنا أن مجمع اللغة العربية قد أصدر بأُخَرَةٍ فهرسه المشتمل على مطبوعاته للأعوام (١٩٢١ ـ ١٩٨٣ م) .

وثاني المبحثين كان فهارس وتقارير عامة ودراسات عن المخطوطات العربية (ص ٢٤ ـ ١٠٣) .

تناول المؤلف بعد ذلك الأقطار التي تملك مخطوطات عربية ، فتتبعها قطراً قطراً مرتبة على حروف المعجم ، وقد عدد في كل قطر جملة المدن التي عرفت بمخطوطاتها العربية مع تبيان المؤسسات العلمية في كل مدينة ، وذكر الفهارس التي تحدثت عن محتويات خزائنها من المخطوطات . وقد بلغ مجموع الأقطار التي سردها الأستاذ كوركيس في كتابه : (٦٦) قطراً (الاتحاد السوفييتي ، الأردن ، اسبانية ، افغانستان ، ألمانيا الاتحادية ، ألمانيا الديمقراطية ، الإمارات العربية المتحدة ....الهند ، هولندة ، الولايات المتحدة ، اليمن الجنوبية وحضرموت ، اليمن الشمالية ، يوغوسلافيا) .

ورقّم المؤلف الفهارس بأرقام متسلسلة فبلغ مجموعها (٣٣١٢) مادة (فهارس المخطوطات العربية في العالم ٢ : ٣٨١) .

ثم ختم المؤلف كتابه بفهرس لأسماء الأشخاص جعله قسمين : أولهما يتضمن الأسماء العربية والأسماء المكتوبة بحروف عربية (٢ : ٣٨٢ ـ ٤٢٩) ، والقسم الثاني يتضمن الأسماء الأجنبية المكتوبة بحروف لاتينية (٢ : ٤٣٠ ـ ٤٤٦) .

ـ فات الاستاذ كوركيس عواد في مبحثه الأول الإشارة إلى دليل الباحث في التراث العربي للاستاذ بسام الجابي ، وهو ثبت بأسماء المكتبات وقوائم المخطوطات في العالم ، مع ذكر اختصارات أهم المجلات التي تبحث في التراث ، وقد صدر عن دار البصائر (دمشق ١٩٨١) وعدد صفحاته (١٠٩) صفحة ، كما فاته ذكر كتاب : فهرس فهارس المخطوطات العربية في العالم ، نشر المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية ، ١٩٨٤ ، (طبعة تجريبية) .

وبدا لي وأنا أتتبع العمل الجاد الكبير الذي قام به الأستاذ عواد أن قد سها عن باله ذكر بعض الفهارس مثل فهرس مخطوطات مكتبة مسجد الحاج نمر النابلسي في نابلس (عمان ١٩٨٣) . وهناك تكرار بين الرقمين (٤٥١) و (٢١٨٨) فهما كتاب واحد هو : فهرس مخطوطات مكتبة الحرم الإبراهيمي في الخليل (عمان ١٩٨٣ م) ، ولم يشر المؤلف إلى ذلك .

وذكر المؤلف (ص ٤٢٧ / رقم ١٥٨٣) أن فهرس مخطوطات الظاهرية (الفقه الحنفي) تحت الطبع ، ويحسن أن نشير هنا إلى أن

الفهرس قد تم طبع جزئه الأول عام ١٩٨٠ ، وطبع جزؤه الثاني عام ١٩٨١ م .

- فات المؤلف ذكر مقال للاستاذ رياض عبد الحميد مراد حول مصورة لمخطوطة كتاب العبر موجودة في مكتبة مجمع اللغة العربية بدمشق ، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق : مج ٥١ ص ٥٣٧ - ٥٧٣ .

- كذلك لم يذكر مقال الاستاذ محمد أحمد دهمان عن المخطوط الموجود في الآستانة الذي يبحث في مختصر تاريخ مدينة دمشق لابن منظور وذلك في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٥٥ ، ص ١٠٨ .

لا يسعنا إلا أن نشيد بهذا الجهد الطيب الذي قام به الاستاذ كوركيس عواد فأسدى إلى المكتبة العربية ومحبي التراث يداً لا تنسى ، والمأمول أن يكون هذا الكتاب ، كما نتوقع له ، مقدمة لاعداد الفهرس الشامل المتجدد للمخطوطات العربية في العالم .

مجلة الثقافة الإسلامية

تلقت خزانة مجمع اللغة العربية بدمشق العدد الثالث من المجلد الثامن والخمسين من مجلة الثقافة الإسلامية لعام ١٩٨٤ ، وهي مجلة فصلية متخصصة في الدراسات الإسلامية وما يتعلق بنواحيها السياسية والاجتماعية والفكرية والتراثية ، تصدر باللغة الانكليزية في حيدر اباد الدكن - الهند ، ويشرف عليها عدد من الأساتذة الكبار المهتمين بالتراث العربي الإسلامي . يحتوي هذا العدد على مقالات حول التاريخ الإسلامي كتبها أساتذة من جامعات عدة .

افتتح المجلة الأستاذ أصغر فتحي ببحث عن الوظائف الاجتماعية والسياسية للمسجد في الجماعة الإسلامية (ص ١٨٩ ـ ١٩٩) ، بحث فيه تطور وظائف المسجد وأهميته لدى المسلمين ، وكيف تغير دور المسجد عبر العصور التاريخية سياسياً واجتماعياً بحيث لم تبق للمسجد الأهمية العظمى التي كانت له في زمن الرسول والخلفاء الراشدين والأمويين .

ـ والبحث الثاني للاستاذ شمس الدين تحت عنوان : السياسة الدينية السوفيتية في أوزبكستان (ص ٢٠١ـ ٢١٦) . حاول فيه المؤلف تحليل الاتجاهات الأساسية للسياسة الدينية السوفيتية بالنسبة للرعايا المسلمين في مرحلة ما بعدالحرب العالمية الثانية . وعرض في نهاية المقال تصوراً يضع الخطوط الأساسية لنموذج الثقافة الناشئة في أوزبكستان .

وثالث الأبحاث يتعلق بالجنيد والحلاج وعنوانه : أوضاع الجنيد والحلاج بالنسبة للسُنَّة والاحوال والمقامات (ص ٢١٧ ـ ٢٢٦) . يبدأ كاتب المقال الاستاذ درشن سينغ فيعرف التصوف ، تلك الحركة الروحية في الإسلام ، ثم ينتقل بعد ذلك ليذكر أن الحلاج والجنيد هما أكثر من أفرط في الصوفية في التاريخ الإسلامي بأكمله .

وكتب الاستاذ أكمل أيوب بحثاً بعنوان : الإسهامات التركية للخرائطية (علم أو رسم الخرائط) (ص ٢٢٧ ـ ٢٣٢) ، عرف فيه في البداية علم الخرائط ، وأن الأتراك مثل العرب ميزوا أنفسهم في هذا الفرع من المعرفة . ثم بيّن اهتمام الأتراك بالمسائل الجغرافية . وأن أول جغرافي تركي اهتم بهذا العلم هو برهان الحق ، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الذي ولد عام ٣٦٢ هـ .

وهناك بحث بعنوان : الزكاة ودلالتها في الهند في القرون الوسطى (ص ٢٣٣ ـ ٢٤٤) للاستاذ زفرُل إسلام يعرف فيه الزكاة بأنها زيادة ونمو في المال ، وأنها وردت في طائفة من آي القرآن الكريم ، لينتقل من بعدها إلى مناقشة الزكاة في الهند في القرون الوسطى مزيناً بحثه ببعض الأمثلة من التاريخ الهندي .

ومن البحوث أيضاً بحث يتعلق بابن عربي للاستاذ محمد بيرقدار سمّاه : نسبية علم الكونيات لدى ابن عربي (ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠) . يقول في بداية مقاله : « إنه مقال حول المظهر الخاص لعلم الوجود والكونيات لدى ابن عربي ، وإن أي شخص يعرف ابن عربي يتعرف صعوبة الكلام عليه » . ويوضح الكاتب أنه لفهم النسبية لعلم الكونيات لديه علينا أن نبدأ بتعريف تفكيره لعلم الكونيات . وهو ما عرض له الكاتب في تتمة البحث .

وأما الأستاذ سُبشاه برهار فقد كتب بحثاً تحت عنوان : بعض الحدائق المغولية المنقرضة في البنجاب ، يذكر فيه أن الأزهار والنباتات أعجبت الهنود منذ الأزمنة المبكرة ؛ وفي الأدب البوذي والمسرحيات السنسكريتية ملامح كثيرة عن تلك الحدائق .

ثم ننتقل إلى عالم الكتب والمجلات ، وهو آخر ما اتحفتنا به المجلة مما يهم الباحثين فأوردت أسماء أبرز المجلات العلمية . واختارت من كل مجلة عناوين أهم مقالاتها . وهذه هي المجلات التي نوهت بها :

١ ـ مجلة جامعة جون ريلاند في مانشستر .

٢ ـ مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية في جامعة لندن .

٣ ـ مجلة البرهان .

٤ ـ مجلة دراسات إسلامية ، تصدر في الهند .

٥ ـ مجلة الجامع ، تصدر في الهند .

٦ ـ مجلة البحث في الاقتصاد الإسلامي .

٧ ـ مجلة معارف .

٨ ـ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق .

٩ ـ مجلة العالم الإسلامي .

لقد تجلى على صفحات المجلة الاهتمام والعناية اللذان يبذلهما المشرفون عليها وظهر لقارئها ما قدموا من جهد مشكور لتبدو في المستوى العلمي اللائق .

(آراء وأنباء)

تجديد رئاسة الأستاذ الدكتور حسني سبح

لمجمع اللغة العربية

صدر عن السيد رئيس الجمهورية المرسوم ذو الرقم ٣١ المتضمن تجديد رئاسة الأستاذ الدكتور حسني سبح لمجمع اللغة العربية :

مرسوم رقم ٣١

رئيس الجمهورية

يرسم مايلي .

مادة ١ - يجدد تعيين السيد الدكتور حسني سبح رئيساً لمجمع اللغة العربية لمدة أربع سنوات اعتباراً من ١٧ / ١٢ / ١٤٠٤ هـ الموافق ١٢ / ٩ / ١٩٨٤ م

مادة ٣ - ينشر هذا المرسوم ويبلغ من يلزم لتنفيذه .

دمشق في ١٣ / ٤ / ١٤٠٥ هـ
٥ / ١ / ١٩٨٥ م

رئيس الجمهورية
حافظ الأسد

وكان مجلس مجمع اللغة العربية قد عقد جلسته الأولى في الدورة المجمعية ٨٤ - ٨٥ (تاريخ ١٧ ذي الحجة ١٤٠٤ هـ الموافق ١٢ أيلول ١٩٨٤ م) فجدَّد بالإجماع وبالاقتراع السري انتخاب الرئيس لأربع سنوات أخرى ، وصدر بذلك المرسوم المذكور آنفاً .

وأسرة المجمع تتمنى للمجمع مزيداً من النشاط والعمل لخدمة اللغة العربية والتراث العربي في ولايته الخامسة هذه .

تقرير عن أعمال المجمع في دورته المجمعية

(١ / ٩ / ١٩٨٣ ـ ٣١ / ٨ / ١٩٨٤ م)

١ ـ مجلس المجمع

عقد مجلس المجمع في دورته المجمعية ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤ ثلاث عشرة جلسة نوجز فيما يلي أهم مابحث فيها .

ـ درس المجلس كتاب المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المتضمن دعوة المجمع للمشاركة في حلقة دراسية تعقد في الرباط في ٢٠ / ١ / ١٩٨٤ حول استعمال الحرف العربي في (الحاسوب) ، والعلاقة بين (الحاسوب) وبين علم اللغات ، والشفرة الموحدة ـ الطريقة المعيارية ـ بنك المعطيات المعجمية . ولقد تركز النقاش حول مشروع الاستاذ الأخضر غزال لتطوير شكل الحرف العربي .

وقرر المجلس ترشيح الأستاذ الدكتور عبد الكريم اليافي لتمثيل المجمع في هذه الندوة غير أن هذا الاشتراك قد تعذر بسبب تأخر المنظمة في إنجاز الترتيبات الضرورية من أجل سفره .

ـ درس المجلس موضوع مشاركة المجمع في الاتفاقات الثقافية التي تعقدها وزارة التربية العربية السورية مع الدول الأخرى من عربية وأجنبية ، وأجمع السادة أعضاء المجلس على ضرورة مشاركة المجمع في هذه الاتفاقات .

ـ رحب مجلس المجمع بالمرسوم ذي الرقم ٧٥٩ المؤرخ في ٢٧ / ٨ / ١٩٨٣ القاضي بتدريس اللغة العربية في جميع سنوات كليات

الجامعات العربية السورية .

- اطلع المجلس على الكتب التي وجهها إلى المجمع مكتبُ تنسيق التعريب في الرباط حول مشروع معجم علم اللغة (اللسانيات) وحول توصيات اللجنة الاستشارية في هذا المكتب .

- اطلع المجلس على الدعوة التي وجهها الى المجمع مكتبُ تنسيق التعريب في الرباط للمشاركة في مناقشة مشروع معجم ألفاظ التربية في ٢٥ / ١٠ / ١٩٨٣ في العاصمة المغربية .

- درس المجلس تقرير لجنة المجلة والمطبوعات عن المقدمة التي وضعها الأستاذ الدكتور شكري فيصل لديوان المرحوم الأستاذ شفيق جبري : نوح العندليب .

- اطلع المجلس على أسماء الكتب المترجمة من الفرنسية إلى العربية في تونس ، والكتب التي ترجمها وأصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون في الكويت ، والكتب التي ترجمت في العربية السعودية وفي العراق ، في عامي ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ . كما اطلع على أسماء الكتب التي ترجمتها وأصدرتها المؤسسة الوطنية للكتاب في الجزائر في الأعوام ١٩٨١ ـ ١٩٨٤ .

- انتخب المجلس أعضاء اللجان التالية : لجنة المصطلحات ، ولجنة المجلة والمطبوعات ، ولجنة المخطوطات وإحياء التراث ، ولجنة ألفاظ الحضارة ، ولجنة الأصول ، ولجنة اللهجات العربية المعاصرة . وأجاز اللجان جميعها الاستعانة بمن تشاء من الخبراء سواء من أعضاء المجمع أو من خارجه .

- اطلع المجلس على كتاب القائد العام للجيش والقوات المسلحة حول تسمية الشوارع بأسماء الشهداء وقرر المجلس التذكير والتأكيد على محافظة مدينة دمشق بضرورة تسمية بعض شوارع العاصمة بأسماء أعضاء المجمع المتوفين سواء أكانوا من مدينة دمشق نفسها أم كانوا من غيرها .

ـ قرر المجلس المشاركة في أعمال الملتقى الدولي الثالث للسانيات المقرر عقده في تونس في شهر تشرين الثاني ١٩٨٤ ، بدعوة من مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية التابع للجامعة التونسية ، وبما أن المجمع لم يتلق من المركز الآنف الذكر جواباً عن معلومات طلبها حول الملتقى المذكور فقد تعذرت المشاركة فيه .

ـ درس المجلس العرض الذي قدمه السيد مدير معهد المخطوطات العربية في الكويت حول مساهمة المعهد في طبع الكتب أو فهارس المخطوطات التي يصدرها المجمع فقرر تشكيل لجنة لوضع مسودة مشروع الاتفاق . ولقد تقدمت هذه اللجنة بتوصيات ناقشها المجلس وأقرها ، ووجهت رئاسة المجمع كتاباً في هذا الشأن إلى السيد مدير معهد المخطوطات العربية في الكويت .

ـ قرر المجلس تكليف الأستاذ الدكتور عبد الكريم اليافي تمثيل المجمع في الندوة التي يقيمها اتحاد الكتاب العرب في دمشق من ١٩ إلى ٢١ / ٥ / ١٩٨٤ حول مشكلات الكتاب العربي وذلك بإعداد بحث حول تقويم كتب التراث وقد حقق الدكتور اليافي هذه المهمة .

ـ درس المجلس كتاب الدكتور سلمان قطاية المتضمن اقتراحه تهيئة احتفالاتٍ لسنة ١٩٨٨ بمناسبة مرور ٧٠٠ سنة آنذاك على وفاة العالم العربي ابن النفيس وقد رحب المجلس بهذا الاقتراح واضعاً في حسبانه أن يقوم المجمع بما يترتب عليه في هذا الشأن في الحين الملائم .

ـ دعي المجلس إلى انتخاب رئيس جديد للمجمع نظراً لانتهاء مدة رئاسة السيد الأستاذ الدكتور حسني سبح . ولقد أصر الأستاذ الرئيس على رفضه تجديد انتخابه ، فقرر المجلس تأجيل بت هذا الموضوع إلى أول جلسة تعقد في الدورة المجمعية المقبلة .

٢ ـ أعمال لجان المجمع

ـ لقد قامت لجنة المصطلحات بدراسة مصطلحات جيولوجية ومصطلحات كيميائية ومصطلحات من نطاق العلوم الحيوية وأقرتها كما قامت اللجنة بوضع بعض القواعد لأعمالها .

ـ بذل كل من لجنة المجلة والمطبوعات ، ولجنة المخطوطات وإحياء التراث ، جهوداً كبيرة تجلت فيما صدر من أعداد المجلة وما ظهر من مطبوعات المجمع الأخرى .

٣ ـ مشاركات المجمع خارج القطر

ـ شارك الأستاذ الدكتور حسني سبح بالاحتفال بالذكرى المئوية لمولد المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون العضو المراسل السابق في مجمع اللغة العربية بدمشق وذلك بين ٩ و ٢٠ / ١٢ / ١٩٨٣ في باريس .

ـ قرر المجلس ترشيح الأستاذ الدكتور شاكر الفحام نائب الرئيس لتمثيل المجمع في ندوة تعليم اللغة العربية في الجامعات العربية في الجزائر من ٧ إلى ٩ / ٤ / ١٩٨٤ ، وقد شارك الأستاذ نائب الرئيس في هذه الندوة .

ـ كان الأستاذ وجيه السمان قد رشح في الدورة المجمعية ٨٢ ـ ٨٣ للاشتراك في ندوة مصطلحات الاتصالات السلكية واللاسلكية التي ستعقد في الرباط في عام ١٩٨٤ . بين ١٥ ايلول و١٧ تشرين الأول ١٩٨٤،اشترك الأستاذ السمان في الندوة التي تم فيها مراجعة عشرة آلاف مصطلح في نطاق الاتصالات .

٤ ـ عضو جديد في المجمع

حدَّد المجلس يوم الخميس العاشر من شهر شعبان ١٤٠٤ هـ الموافق

العاشر من شهر أيار ١٩٨٤ م موعداً لعقد جلسة علنية لاستقبال عضو المجمع الجديد الأستاذ الدكتور عبد الحليم سويدان . وقد عقدت هذه الجلسة في قاعة المرحوم الأستاذ محمد كرد علي في مبنى المجمع القديم (المدرسة العادلية) .

٥ ـ مطبوعات المجمع

أ ـ الكتب التي أنجز طبعها خلال هذه الدورة هي :

١ ـ التوفيق للتلفيق للثعالبي ، تحقيق الأستاذ إبراهيم صالح .
٢ ـ مشيخة ابن طهمان ، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد طاهر مالك .
٣ ـ سفر السعادة وسفير الإفادة للسخاوي (ج ١ و ٢ و ٣) ، تحقيق الأستاذ محمد الدالي .
٤ ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (علوم القرآن) الجزء الأول ، وضعه الأستاذ صلاح الخيمي .
٥ ـ شعر دعبل بن علي الخزاعي ، تحقيق الدكتور عبد الكريم الأشتر (ط ٢) .
٦ ـ نوح العندليب (ديوان شاعر الشام الأستاذ شفيق جبري) طبع بإشراف الأستاذ قدري الحكيم وتقديم الدكتور شكري فيصل .
٧ ـ نظرات في ديوان بشار بن برد ، بقلم الأستاذ الدكتور شاكر الفحام .
(مقالات سبق أن نشرتها مجلة المجمع) .
٨ ـ فهرس المجاميع المخطوطة في الظاهرية (الجزء الأول) وضع الأستاذ ياسين السواس .
٩ ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (علوم القرآن) الجزء الثاني ، وضعه الأستاذ صلاح الخيمي .

ب ـ الكتب التي يجري طبعها :

١ ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر :

أ ـ جزء فيه تراجم الأحمدين ، تحقيق الأستاذ عبد الغني الدقر ومراجعة الأستاذ مطاع الطرابيشي .

ب ـ جزء فيه تراجم (عبد الله بن سالم ـ عبد الله بن أبي عائشة) تحقيق الأستاذ مطاع الطرابيشي .

جـ ـ جزء فيه ترجمة عثمان بن عفان ، تحقيق الأستاذة سكينة الشهابي .

د ـ جزء فيه قسم من السيرة النبوية ، تحقيق الأستاذة نشاط غزاوي .

٢ ـ معرفة الرجال ليحي بن معين (الجزء الأول) ، تحقيق الأستاذ محمد كامل القصار .

٣ ـ المحب والمحبوب والمشموم والمشروب للسري الرفاء ، تحقيق الأستاذ مصباح غلاونجي والأستاذ ماجد الذهبي .

٤ ـ شعر عمرو بن معديكرب الزبيدي ، صنعة الأستاذ مطاع الطرابيشي .

جـ ـ الكتب التي انهت اللجان دراستها وتقرر طبعها :

١ ـ كتاب اللامات لأحمد بن فارس ، تحقيق الدكتور شاكر الفحام .

٢ ـ كتاب وصف المطر والسحاب لابن دريد ، تحقيق الأستاذ التنوخي ، مراجعة الدكتور شاكر الفحام .

٣ ـ شعر خداش بن زهير ، تحقيق الدكتور يحي الجبوري .

٤ ـ ديوان أبي الفتح البستي ، تحقيق الأستاذ لطفي الصقال والأستاذة

درية الخطيب .

٥ ـ المستدرك على فهرس مخطوطات الظاهرية (الشعر) وضعه الأستاذ رياض مراد .

٦ ـ فهرس مجلة مجمع اللغة العربية (السنوات العشر الخامسة) وضعه الأستاذ محمد خير محمد .

٧ ـ الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي (الجزء الأول) تحقيق الأستاذ عبد الإله نبهان (رسالة ماجستير) .

٨ ـ الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي (الجزء الثاني) تحقيق الأستاذ غازي طليمات (رسالة ماجستير) .

٩ ـ المبسوط في القراءات العشر لابن مهران الأصبهاني ، تحقيق الأستاذ سبيع الحاكمي .

١٠ ـ البغداديات لأبي علي الفارسي ، تحقيق الآنسة رفاه طرقجي (رسالة ماجستير) .

١١ ـ فصول التماثيل في تباشير السرور لعبد الله بن المعتز ، تحقيق الدكتور جورج قنازع والدكتور فهد أبو خضرة .

١٢ ـ المسائل المنثورة لأبي علي الفارسي ، تحقيق الأستاذ مصطفى الحدري (رسالة ماجستير) .

١٣ ـ إعراب الحديث النبوي للعكبري ، تحقيق الأستاذ عبد الإله نبهان (طبعة ثانية) .

٦ ـ مطبوعات المجمع في معارض الكتب

مثلت دار الفكر للطباعة المجمع في عرض مطبوعاته خلال الدورة المجمعية الماضية بمعارض الكتب التالية :

١ ـ معرض الجزائر الدولي الثاني للكتاب الجزائر بتاريخ ١٩٨٣/٩/٢٣

٢ ـ المعرض التاسع للكتاب العربي — الكويت بتاريخ ١٩٨٣/١١/٢

٣ ـ معرض الكتاب الجغرافي العربي — المغرب بتاريخ ١٩٨٣/١١/٢٥

وستعرض دار الفكر للطباعة مطبوعات المجمع في المعارض التالية :

١ ـ معرض الجزائر الدولي الثالث للكتاب — وسيقام في الجزائر بتاريخ ٢١ / ٩ / ١٩٨٤

٢ ـ المعرض السادس للكتاب — وسيقام في صنعاء بتاريخ ٢٤ / ٩ / ١٩٨٤

٣ ـ المعرض العاشر للكتاب العربي — وسيقام في الكويت بتاريخ ٤ / ١٢ / ١٩٨٤

٧ ـ مكتبة المجمع الخاصة

كانت الزيادة في هذه المكتبة خلال الدورة المجمعية (٨٣ ـ ٨٤) ١٢٠ كتاباً شراء و٣٣٢ كتاباً إهداء من المؤلفين أو من مؤسسات عامة .

٨ ـ موازنة المجمع

بلغت الاعتمادات التي رصدت للمجمع في الميزانية العامة للدولة لعام ١٩٨٤ مبلغ (١٥٨٧٠٠٠) ل . س ، كما بلغ المرصود للمجمع من الميزانية الاستثمارية لعام ١٩٨٤ مبلغ (٠٠٠ ٢٥٠٠) ل . س خصصت من أجل إتمام مشروع تحويل النفق الكائن تحت مدخل بناء المجمع (في الجانب الشمالي من مدخله) إلى مستودعات فنية تضم مطبوعات المجمع .

هذا وقد صرف من الاعتمادات المرصودة من الميزانية العامة حتى ٣١ / ٨ / ١٩٨٤ مبلغ (١٠٠٤٦٥٩,٨١) ل . س ، وصرف من الاعتمادات المرصودة من الميزانية الاستثمارية حتى التاريخ الآنف الذكر مبلغ (١١١٩٤٨) .

٩ ـ افتقاد مجمعيين

افتقد المجمع خلال دورته المنصرمة عضوين من كبار أعضائه المراسلين ومن أفذاذ شعراء العرب في العصر الحديث وهما :

١ ـ الشاعر الغنائي المبدع الأستاذ حسن كامل الصيرفي عضو المجمع المراسل من مصر ، انتقل إلى رحمته تعالى في مصر الجديدة بتاريخ ١٩ أيار ١٩٨٤ .

٢ ـ الشاعر المهجري الكبير الأستاذ رشيد سليم الخوري (الشاعر القروي) عضو المجمع المراسل من البرازيل توفاه الله في مسقط رأسه في جبل لبنان بتاريخ ٢٨ آب ١٩٨٤ .

١٠ ـ دار الكتب الظاهرية

١ ـ أصبح عدد الكتب المطبوعة الموجودة في المكتبة الظاهرية ٦٨٦٥٦ كتاباً بعد أن دخل المكتبة ٥٢٢ كتاباً عربياً و٨٠ كتاباً بلغة أجنبية كان المشترى منها ١٥١ كتاباً .

٢ ـ بلغ عدد الكتب المعارة ١٨٥٠٤ كتاب .

٣ ـ بلغ عدد رواد المكتبة حوالي ٧٦ ألفاً .

٤ ـ بلغت الدوريات التي دخلت الدار في هذه الدورة ٢٧٢ باللغة العربية و ١٥٨ بلغة أجنبية .

٥ ـ بلغ عدد مستعيري الدوريات ٢٢٤ قارئاً .

٦ ـ تم تصوير ٣٧٠ مخطوطة لصالح مكتبة المجمع .

٧ ـ تم تصوير ٤٩٤ مخطوطة لصالح المؤسسات العلمية وطلاب البحث والتحقيق .

فهارس دار الكتب الظاهرية

الصادرة حتى عام ١٩٨٤ م

محمد مطيع الحافظ

ـ سجل كتب المكتبة العمومية

وفيه تعليمات المكتبة وتنظيماتها ، وفهرس بأسماء الكتب التي تضمها وأرقامها ومن وقفها، طبع بدمشق عام ١٢٩٩ هـ ـ ١٠٠ صفحة من الحجم الكبير ـ أشرفت على طبعه الجمعية الخيرية بدمشق .

أهم التعليمات فيه هي ضم الكتب الموقوفة في مكتبات دمشق وجوامعها ، وجعلها في تربة الملك الظاهر ، وتشكيل لجنة تشرف على المكتبة تسمى جمعية المكتبة العمومية يرأسها مفتي دمشق الشيخ محمود حمزة ، وتعيين محافظين اثنين لها .

وقد جمعت المكتبة العمومية (دار الكتب الظاهرية الآن) الكتب الموجودة في المكتبات الآتي ذكرها :

المكتبة العمرية ، مكتبة عبد الله باشا ، مكتبة سليمان باشا ، مكتبة الملا عثمان الكردي ، مكتبة الخياطين ، مكتبة المرادية ، مكتبة الشميصاتية ، مكتبة الياغوشية ، مكتبة الأوقاف ، مكتبة بيت الخطابة (الجامع الأموي) . وضم إليها طائفة من الكتب الأخرى .

وقد أدرجت الكتب في الفهرس حسب الموضوعات ، في جدول ذكر فيها الرقم المتسلسل واسم الكتاب والمؤلف ، واسم المكتبة التي كان فيها من قبل ، أو اسم من وقفه حديثاً . والملاحظات .

بلغ عدد الكتب حتى تاريخ طبع هذا السجل ٢٤٦٥ كتاباً ، علماً بأن غالبها من المخطوطات ، والقليل منها من المطبوعات ، إذ قارب عدد المطبوعات ٧٠ كتاباً .

- خزائن الكتب في دمشق وضواحيها

تأليف حبيب الزيات - ٢٤٦ صفحة - صدر في القاهرة - مطبعة القاهرة عام ١٩٠٢ م وصدرت الطبعة الثانية بدمشق عام ١٩٨٢ م مصورة مع مقدمة فيها تعريف بالمؤلف ومؤلفاته

الكتاب في أربعة أقسام : ١ - خزائن الكتب في دمشق ٢ - في صيدنايا ومكتبة دير الشاغورة ٣ - في معلولا ولهجتها السريانية ٤ - في يبرود ومكتبة المطران غريغوس عطا .

في القسم الأول تعريف بنشأة المكتبة الظاهرية ، وأسماء المكتبات التي جمعت منها المخطوطات ، ثم تعريف بكثير من المجاميع المخطوطة وما تحويه من رسائل . ثم تعريف بمخطوطات الفرائض والتوحيد والكلام ، والتصوف ، واللغة ، والنحو ، والصرف ، والمعاني والبيان والبديع ، والمنطق وآداب البحث والمناظرة ، والسيرة النبوية ، والتاريخ ، والأدبيات ، والطب ، والكيمياء ، والحكمة الطبيعية والإلهية ، والحساب والجبر ، والهيئة .

- فهرس مخطوطات التاريخ وملحقاته

وضعه الدكتور يوسف العش - ٤٦٨ صفحة - صدر عام ١٩٤٧ م .

- فهرس مخطوطات التاريخ وملحقاته (الجزء الثاني)

وضعه الأستاذ خالد الريان - ٩٢٠ صفحة صدر عام ١٩٧٣ .

وفيه وصف للمخطوطات التاريخية التي وردت بعد صدور الجزء الأول ، كما يضم في آخره وصفاً موجزاً للمخطوطات التي وضعها الدكتور العش في فهرسه .

ـ فهرس مخطوطات علوم القرآن

وضعه الدكتور عزة حسن ـ ٤٦٤ صفحة ـ صدر عام ١٩٦٢ م .

ـ فهرس مخطوطات علوم القرآن الكريم ـ الجزء الأول

ويضم وصفا لمخطوطات المصاحف ، التجويد ، القراءات ـ وضعه الأستاذ صلاح محمد الخيمي ـ ٥٤٤ صفحة ـ صدر عام ١٩٨٣ م .

ـ فهرس مخطوطات علوم القرآن الكريم ـ الجزء الثاني

وضعه الأستاذ صلاح محمد الخيمي وفيه وصف لمخطوطات علوم القرآن ـ ٤٢٤ صفحة ـ صدر عام ١٩٨٤ م .

ـ فهرس مخطوطات علوم القرآن الكريم ـ الجزء الثالث

وضعه الأستاذ صلاح محمد الخيمي وفيه وصف لمخطوطات التفسير ـ ٥٢٨ صفحة ـ صدر عام ١٩٨٤ م .

وفي الأجزاء الثلاثة وصف لجميع المخطوطات في علوم القرآن الكريم بما فيها أسماء المخطوطات التي ذكرها ووصفها الدكتور عزة حسن في فهرسه الذي صدر عام ١٩٦٢ م .

ـ فهرس مخطوطات الفقه الشافعي

وضعه الشيخ عبد الغني الدقر ـ ٣٥٦ صفحة ـ صدر عام ١٩٦٣ م .

ـ فهرس مخطوطات الشعر

وضعه الدكتور عزة حسن ـ ٤٣٦ صفحة ـ صدر عام ١٩٦٤ م .

ـ فهرس مخطوطات الطب والصيدلة

وضعه الدكتور سامي خلف حمارنة ـ راجعته السيدة أسماء الحمصي ـ ٦٩٢ صفحة ـ صدر عام ١٩٦٩ م .

ـ فهرس مخطوطات الطب والصيدلة (الجزء الثاني)

وضعه الأستاذ صلاح محمد الخيمي ـ ٤٩٤ صفحة ـ صدر عام ١٩٨١ م .

وفيه وصف لمخطوطات الطب والصيدلة التي وردت بعد صدور الجزء الأول ، كما يضم في آخره وصفاً موجزاً للمخطوطات التي ذكرت في الجزء الأول ـ ولطائفة من المخطوطات فات وصفها في الجزء الأول .

ـ فهرس مخطوطات علم الهيئة وملحقاته

وضعه الأستاذ إبراهيم الخوري ـ ٣٧٦ صفحة صدر عام ١٩٦٩ م .

ـ فهرس مخطوطات الجغرافية وملحقاتها

وضعه الأستاذ إبراهيم الخوري ـ ١٩٢ صفحة صدر عام ١٩٦٩ م .

ـ فهرس المنتخب من مخطوطات الحديث

وضعه الأستاذ محمد ناصر الدين الألباني ـ ٥٢٦ صفحة ـ صدر عام ١٩٧٠ م .

ـ فهرس مخطوطات الفلسفة والمنطق

وضعه الأستاذ عبد الحميد حسن ـ ٢٨٤ صفحة ـ صدر عام ١٩٧٠ م .

ـ فهرس مخطوطات الرياضيات

وضعه الأستاذ محمد صلاح عائدي ـ ١٤٨ صفحة ـ صدر عام ١٩٧٣ م .

ـ فهرس مخطوطات علوم اللغة العربية ؛ اللغة

وضعه السيدة أسماء الحمصي ـ ٧٨٤ صفحة صدر عام ١٩٧٣ م .

ـ فهرس مخطوطات علوم اللغة العربية : النحو

وضعته السيدة أسماء الحمصي ـ ٧٧٦ صفحة صدر عام ١٩٧٣م .

ـ فهرس مخطوطات التصوف ـ الجزء الأول

وضعه الأستاذ محمد رياض المالح ـ ٧٩٠ صفحة ـ صدر عام ١٩٧٨ م .

ـ فهرس مخطوطات التصوف ـ الجزء الثاني ـ

وضعه الأستاذ محمد رياض المالح ـ ٨٢٢ صفحة ـ صدر عام ١٩٨٠ م .

ـ فهرس مخطوطات التصوف ـ الجزء الثالث ـ

وضعه الأستاذ محمد رياض المالح ـ ٥٥٤ صفحة وفي آخره فهرس لعناوين الكتب الواردة في الأجزاء الثلاثة ـ وفهرس للمؤلفين ، وفهرس للنساخ . ثم مستدرك عام . صدر عام ١٩٨٣ .

ـ فهرس مخطوطات العلوم والفنون عند العرب

وضعه الأستاذ مصطفى سعيد الصباغ ـ ٥٦٨ صفحة ـ صدر عام ١٩٧٩ م .

ـ فهرس مخطوطات الفقه الحنفي ـ الجزء الأول

وضعه محمد مطيع الحافظ ـ ٥٤٠ صفحة ـ صدر عام ١٩٨٠ م .

ـ فهرس مخطوطات الفقه الحنفي ـ الجزء الثاني

وضعه محمد مطيع الحافظ ـ ٤٢٨ صفحة ـ صدر عام ١٩٨١ م .

ـ فهرس مخطوطات الأدب ـ الجزء الأول

وضعه الأستاذ رياض مراد والأستاذ ياسين السواس ـ ٤٥٦ صفحة ـ صدر عام ١٩٨٢ م .

ـ فهرس مخطوطات الأدب ـ الجزء الثاني

وضعه الأستاذ رياض مراد والأستاذ ياسين السواس ـ ٤٨٠ صفحة ـ صدر عام ١٩٨٣ م .

فهرس مخطوطات المجاميع (القسم الأول)

وضعه الأستاذ ياسين محمد السواس ـ ٥٤٤ صفحة صدر عام ١٩٨٤ م .



أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق

في مطلع عام ١٩٨٥ م (ربيع الثاني ١٤٠٥ هـ)

الأعضاء العاملون

	تاريخ دخول المجمع
الدكتور حسني سبح « رئيس المجمع »	١٩٤٦
الدكتور محمد كامل عياد	١٩٥٨
الدكتور عدنان الخطيب « أمين المجمع »	١٩٦٠
الدكتور شكري فيصل	١٩٦١
الدكتور أمجد الطرابلسي	١٩٦١
الأستاذ المهندس وجيه السمان	١٩٦٨
الأستاذ عبد الهادي هاشم	١٩٦٨

	تاريخ دخول المجمع
الدكتور شاكر الفحام « نائب الرئيس »	١٩٧١
الدكتور عبد الرزاق قدورة	١٩٧٥
الدكتور محمد هيثم الخياط	١٩٧٦
الدكتور عبد الكريم اليافي	١٩٧٦
الأستاذ أحمد راتب النفاخ	١٩٧٦
الدكتور احسان النص	١٩٧٩
الدكتور محمد مروان محاسني	١٩٧٩
الأستاذ عبد الكريم زهور عدي	١٩٧٩
الدكتور عبد الحليم سويدان	١٩٨٣

الأعضاء المراسلون في البلدان العربية (☆)

تاريخ دخول المجمع

المملكة الاردنية الهاشمية

الدكتور ناصر الدين الأسد ١٩٦٩

الدكتور سامي خلف حمارنة ١٩٧٧

الجمهورية التونسية

الأستاذ محمد المزالي ١٩٧٨

الجمهورية الجزائرية

الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي ١٩٧٢

الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح ١٩٧٧

المملكة العربية السعودية

الأستاذ حمد الجاسر ١٩٥١

الجمهورية العربية السورية

الأستاذ عمر أبو ريشة ١٩٤٨

الدكتور قسطنطين زريق ١٩٥٤

الجمهورية العراقية

الشيخ محمد بهجت الأثري ١٩٣١

الأستاذ أحمد حامد الصراف ١٩٤٨

الأستاذ كوركيس عواد ١٩٤٨

الأستاذ محمود شيت خطاب ١٩٦٩

تاريخ دخول المجمع

الدكتور فيصل دبدوب ١٩٦٩

الدكتور أحمد عبد الستار الجواري ١٩٧٣

الدكتور عبد اللطيف البدري ١٩٧٣

الدكتور جميل الملائكة ١٩٧٣

الدكتور عبد العزيز الدوري ١٩٧٣

الدكتور محمود الجليلي ١٩٧٣

الدكتور جميل سعيد ١٩٧٣

الدكتور عبد العزيز البسام ١٩٧٣

الدكتور صالح أحمد العلي ١٩٧٣

الدكتور يوسف عز الدين ١٩٧٣

الدكتور محمد تقي الحكيم ١٩٧٣

فلسطين

الدكتور إحسان عباس ١٩٧٢

(☆) ذكرت الأقطار حسب الترتيب الهجائي والأسماء حسب الترتيب الزمني .

	تاريخ دخول المجمع
الجمهورية اللبنانية	
الدكتور صبحي المحمصاني	١٩٤٨
الدكتور عمر فروخ	١٩٤٨
الدكتور فريد سامي الحداد	١٩٧٢
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية	
الأستاذ علي الفقيه حسن	١٩٥٧

	تاريخ دخول المجمع
جمهورية مصر العربية	
الأستاذ محمد عبد الغني حسن	١٩٧٢
الأستاذ محمود محمد شاكر	١٩٧٧
المملكة المغربية	
الأستاذ عبد الله كنون	١٩٥٦
الأستاذ الأخضر غزال	١٩٧٨

الأعضاء المراسلون في البلدان الأخرى

تاريخ دخول المجمع

اسبانية

الأستاذ اميليو غارسيا غومز ١٩٤٨

إيران

الدكتور علي أصغر حكمة ١٩٥٧

الدكتور محمد جواد مشكور ١٩٧٧

ايطالية

الأستاذ غبرييلي (فرنسيسكو) ١٩٤٨

باكستان

الأستاذ محمد صغير حسن المعصومي ١٩٦٦

تركية

الدكتور فؤاد سزكين ١٩٧٧

السويد

الأستاذ ديدرينغ سفن ١٩٦٥

تاريخ دخول المجمع

فرنسة

الأستاذ لاوست (هنري) ١٩٤٢

فنلانده

الأستاذ كرسيكو (يوحنا اهتنن) ١٩٢٣

النروج

الأستاذ موبرج ١٩٢١

النمسا

الأستاذ جير ١٩٢١

الدكتور موجيك (هانز) ١٩٢٨

الدكتور اشتولز (كارل) ١٩٥٤

الهند

الأستاذ أبو الحسن علي الحسني الندوي ١٩٥٧

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق الراحلون

أ ـ الأعضاء العاملون

	تاريخ الوفاة
الشيخ طاهر السمعوني الجزائري	١٩٢٠
الأستاذ الياس قدسي	١٩٢٦
الأستاذ سليم البخاري	١٩٢٨
الأستاذ مسعود الكواكبي	١٩٢٩
الأستاذ أنيس سلوم	١٩٣١
الأستاذ سليم عنحوري	١٩٣٣
الأستاذ متري قندلفت	١٩٣٤
الشيخ سعيد الكرمي	١٩٣٥
الشيخ أمين سويد	١٩٣٦
الأستاذ عبد الله رعد	١٩٣٦
الشيخ عبد الرحمن سلام	١٩٤١
الأستاذ رشيد بقدونس	١٩٤٣
الأستاذ أديب التقي	١٩٤٥
الشيخ عبد القادر المبارك	١٩٤٧
الأستاذ معروف الأرناؤوط	١٩٤٨
الدكتور جميل الخاني	١٩٥١
الأستاذ محسن الأمين	١٩٥٢

	تاريخ الوفاة
الأستاذ محمد كرد علي	١٩٥٣
« رئيس المجمع »	
الأستاذ سليم الجندي	١٩٥٥
الأستاذ محمد البزم	١٩٥٥
الشيخ عبد القادر المغربي	١٩٥٦
« نائب الرئيس »	
الأستاذ عيسى اسكندر المعلوف	١٩٥٦
الأستاذ خليل مردم بك	١٩٥٩
« رئيس المجمع »	
الدكتور مرشد خاطر	١٩٦١
الأستاذ فارس الخوري	١٩٦٢
الأستاذ عز الدين التنوخي	١٩٦٦
« نائب الرئيس »	
الأستاذ الأمير مصطفى الشهابي	١٩٦٨
« رئيس المجمع »	
الأمير جعفر الحسني	١٩٧٠
« أمين المجمع »	

	تاريخ الوفاة
الدكتور سامي الدهان	١٩٧١
الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي	١٩٧٢
الأستاذ عارف النكدي	١٩٧٥
الأستاذ محمد بهجت البيطار	١٩٧٦
الدكتور جميل صليبا	١٩٧٦
الدكتور أسعد الحكيم	١٩٧٩
الأستاذ شفيق جبري	١٩٨٠
الدكتور ميشيل خوري	١٩٨٠
الأستاذ محمد المبارك	١٩٨١
الدكتور حكمة هاشم	١٩٨٢

ب ـ الأعضاء المراسلون الراحلون

من الأقطار العربية

المملكة الأردنية الهاشمية

الاسم	تاريخ الوفاة
الأستاذ محمد الشريقي	١٩٧٠

الجمهورية التونسية

الاسم	تاريخ الوفاة
الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب	١٩٦٨
الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور	١٩٧٠
الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور	١٩٧٣
الأستاذ عثمان الكعاك	١٩٧٦

الجمهورية الجزائرية

الاسم	تاريخ الوفاة
الشيخ محمد بن أبي شنب	١٩٢٩
الأستاذ محمد البشير الإبراهيمي	١٩٦٥
محمد العيد محمد علي خليفة	١٩٧٩

المملكة العربية السعودية

الاسم	تاريخ الوفاة
الأستاذ خير الدين الزركلي	١٩٧٦

جمهورية السودان

الاسم	تاريخ الوفاة
الشيخ محمد نور الحسن	

الجمهورية العربية السورية

الاسم	تاريخ الوفاة
الدكتور صالح قنباز	١٩٢٥
الأب جرجس شلحت	١٩٢٨
الأب جرجس منش	١٩٣٢
الأستاذ جميل العظم	١٩٣٣
الشيخ كامل الغزي	١٩٣٣
الأستاذ جبرائيل رباط	١٩٣٥
الأستاذ ميخائيل الصقال	١٩٣٨
الأستاذ قسطاكي الحمصي	١٩٤١
الشيخ سليمان الأحمد	١٩٤٢
الشيخ بدر الدين النعساني	**١٩٤٣**
الأستاذ ادوار مرقص	١٩٤٨
الأستاذ راغب الطباخ	١٩٥١
الشيخ عبد الحميد الجابري	١٩٥١
الشيخ عبد الحميد الكيالي	١٩٥٦

	تاريخ الوفاة
الشيخ محمد زين العابدين	١٩٥١
الشيخ محمد سعيد العرفي	١٩٥٦
البطريرك مار اغناطيوس افرام	١٩٥٧
المطران ميخائيل بخاش	١٩٥٨
الأستاذ نظير زيتون	١٩٦٧
الدكتور عبد الرحمن الكيالي	١٩٦٩
الأستاذ محمد سليمان الأحمد (بدوي الجبل)	١٩٨١

الجمهورية العراقية

الأستاذ محمود شكري الآلوسي	١٩٢٤
الأستاذ جميل صدقي الزهاوي	١٩٣٦
الأستاذ معروف الرصافي	١٩٤٥
الأستاذ طه الراوي	١٩٤٦
الأب انستاس ماري الكرملي	١٩٤٧
الدكتور داود الجلبي الموصلي	١٩٦٠
الأستاذ طه الهاشمي	١٩٦١
الأستاذ محمد رضا الشبيبي	١٩٦٥
الأستاذ ساطع الحصري	١٩٦٦
الأستاذ منير القاضي	١٩٦٩
الدكتور مصطفى جواد	١٩٦٩
الأستاذ عباس العزاوي	١٩٧١
الأستاذ كاظم الدجيلي	١٩٧٢
الأستاذ كمال إبراهيم	١٩٧٣
الدكتور ناجي معروف	١٩٧٧
البطريرك اغناطيوس يـ توب الثالث	١٩٨٠
الدكتور عبد الرزاق محي الدين	١٩٨٣
الدكتور إبراهيم شوكة	١٩٨٣
الدكتور فاضل الطائي	١٩٨٣
الدكتور سليم النعيمي	١٩٨٤
الأستاذ طه باقر	١٩٨٤
الدكتور صالح مهدي حنتوش	١٩٨٤

فلسطين

الأستاذ نخلة زريق	١٩٢١
الشيخ خليل الخالدي	١٩٤١
الأستاذ عبد الله مخلص	١٩٤٧
الأستاذ محمد اسعاف النشاشيبي	١٩٤٨

	تاريخ الوفاة
الأستاذ خليل السكاكيني	١٩٥٣
الأستاذ عادل زعيتر	١٩٥٧
الأب أوغسطين مرمرجي الدومنيكي	١٩٦٣
الأستاذ قدري حافظ طوقان	١٩٧١

الجمهورية اللبنانية

الأستاذ حسن بيهم	١٩٢٥
الأب لويس شيخو	١٩٢٧
الأستاذ عباس الأزهري	١٩٢٧
الأستاذ عبد الباسط فتح الله	١٩٢٩
الشيخ عبد الله البستاني	١٩٣٠
الأستاذ جبر ضومط	١٩٣٠
الأستاذ أمين الريحاني	١٩٤٠
الأستاذ جرجي يني	١٩٤١
الشيخ مصطفى الغلاييني	١٩٤٥
الأستاذ عمر الفاخوري	١٩٤٦
الأستاذ بولس الخولي	
الأمير شكيب أرسلان	١٩٤٦
الشيخ إبراهيم المنذر	١٩٥١

	تاريخ الوفاة
الشيخ أحمد رضا (العاملي)	١٩٥٣
الأستاذ فيليب طرزي	١٩٥٦
الشيخ فؤاد الخطيب	١٩٥٧
الدكتور نقولا فياض	١٩٥٨
الشيخ سليمان ظاهر	١٩٦٠
الأستاذ مارون عبود	١٩٦٢
الأستاذ بشارة الخوري (الأخطل الصغير)	١٩٦٨
الأستاذ أمين نخلة	١٩٧٦
الأستاذ أنيس مقدسي	١٩٧٧
الأستاذ محمد جميل بيهم	١٩٧٨

جمهورية مصر العربية

الأستاذ مصطفى لطفي المنفلوطي	١٩٢٤
الأستاذ رفيق العظم	١٩٢٥
الأستاذ يعقوب صروف	١٩٢٧
الأستاذ أحمد تيمور	١٩٣٠
الأستاذ أحمد كمال	١٩٣٢
الأستاذ حافظ إبراهيم	١٩٣٢

الاسم	تاريخ الوفاة
الأستاذ أحمد شوقي	١٩٣٢
الأستاذ داود بركات	١٩٣٣
الأستاذ أحمد زكي باشا	١٩٣٤
الأستاذ محمد رشيد رضا	١٩٣٥
الأستاذ أسعد خليل داغر	١٩٣٥
الأستاذ مصطفى صادق الرافعي	١٩٣٧
الأستاذ أحمد الاسكندري	١٩٣٨
الدكتور أمين المعلوف	١٩٤٣
الشيخ عبد العزيز البشري	١٩٤٣
الأمير عمر طوسون	١٩٤٤
الدكتور أحمد عيسى	١٩٤٦
الشيخ مصطفى عبد الرازق	١٩٤٧
الأستاذ أنطون الجميل	١٩٤٨
الأستاذ خليل مطران	١٩٤٩
الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني	١٩٤٩
الأستاذ محمد لطفي جمعة	١٩٥٣
الدكتور أحمد أمين	١٩٥٤

الاسم	تاريخ الوفاة
الأستاذ عبد الحميد العبادي	١٩٥٦
الشيخ محمد الخضر حسين	١٩٥٨
الدكتور عبد الوهاب عزام	١٩٥٩
الدكتور منصور فهمي	١٩٥٩
الأستاذ أحمد لطفي السيد	١٩٦٣
الأستاذ عباس محمود العقاد	١٩٦٤
الأستاذ خليل ثابت	١٩٦٤
الأمير يوسف كمال	١٩٦٦
الأستاذ أحمد حسن الزيات	١٩٦٨
الدكتور طه حسين	١٩٧٣
الدكتور أحمد زكي	١٩٧٥
الأستاذ حسن كامل الصيرفي	١٩٨٤

المملكة المغربية

الاسم	تاريخ الوفاة
الأستاذ محمد الحجوي	١٩٥٦
الأستاذ عبد الحي الكتاني	١٩٦٢
الأستاذ علال الفاسي	١٩٧٣

جـ ـ الأعضاء المراسلون الراحلون من البلدان الأخرى

	تاريخ الوفاة
الاتحاد السوفييتي	
الأستاذ كراتشكوفسكي (أغناطيوس)	١٩٥١
الأستاذ برتل (ايفكني ادوار دو فيتش)	١٩٥٧
اسبانية	
الأستاذ آسين بلاسيوس (ميكل)	١٩٤٤
ألمانية	
الأستاذ هارتمان (مارتين)	١٩٢٨
الأستاذ ساخاو (ادوارد)	١٩٣٠
الأستاذ هوروفيتز (يوسف)	١٩٣١
الأستاذ هوميل (فريتز)	١٩٣٦
الأستاذ ميتفوخ (أوجين)	١٩٤٢
الأستاذ هرزفلد (أرنست)	١٩٤٨
الأستاذ فيشر (أوغست)	١٩٤٩

	تاريخ الوفاة
الأستاذ بروكلمان (كارل)	١٩٥٦
الأستاذ هارتمان (ريشارد)	١٩٦٥
الدكتور ريتر (هلموت)	١٩٧١
ايران	
الشيخ أبو عبد الله الزنجاني	١٩٤٧
الأستاذ عباس إقبال	١٩٥٥
ايطالية	
الأستاذ غريفيني (اوجينيو)	١٩٢٥
الأستاذ كايتاني (ليون)	١٩٢٦
الأستاذغويدي (اغنازيو)	١٩٣٥
الأستاذ نللينو (كارلو)	١٩٣٨
باكستان	
الأستاذ محمد يوسف البنوري	١٩٧٧
الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي	١٩٧٨

تاريخ الوفاة

البرازيل

الدكتور سعيد أبو جمرة ١٩٥٤

الأستاذ رشيد سليم الخوري

(الشاعر القروي) ١٩٨٤

البرتغال

الأستاذ لويس (دافيد) ١٩٤٢

بريطانية

الأستاذ ادوارد (براون) ١٩٢٦

الأستاذ بفن (انطوني) ١٩٣٣

الأستاذ مرغليوث (د . س .) ١٩٤٠

الأستاذ كرينكو (فريتز) ١٩٥٣

الأستاذ غليوم (الفريد) ١٩٦٥

الأستاذ اربري (أ . ج .) ١٩٦٩

الأستاذ جيب (هاملتون ا . ر .) ١٩٧١

بولونية

الأستاذ (كوفالسكي) ١٩٤٨

تركية

الأستاذ أحمد اتش

الأستاذ زكي مغامز ١٩٣٢

تاريخ الوفاة

تشيكوسلوفاكية

الأستاذ موزل (ألوا) ١٩٤٤

الدانمرك

الأستاذ بوهل (فرانز) ١٩٣٢

الأستاذ استروب (يحي) ١٩٣٨

الأستاذ بدرسن (جون) ١٩٧٤

السويد

الأستاذ سيترستين (ك . ف) ١٩٥٣

سويسرة

الأستاذ مونته (ادوارد) ١٩٢٧

الأستاذ هيس (ح . ح) ١٩٤٩

فرنسة

الأستاذ باسيه (رينه) ١٩٢٤

الأستاذ مالانجو ١٩٢٦

الأستاذ هوار (كليمان) ١٩٢٧

الأستاذ غي (ارثور) ١٩٢٨

الأستاذ ميشو (بلير) ١٩٢٩

الأستاذ بوفا (لوسيان) ١٩٤٢

	تاريخ الوفاة
الأستاذ فران (جبرييل)	١٩٥٣
الأستاذ مارسيه(وليم)	١٩٥٦
الأستاذ دوسو (رينه)	١٩٥٨
الأستاذ ماسينيون (لويس)	١٩٦٢
الأستاذ ماسيه (هنري)	١٩٧٠
الدكتور بلاشير (ريجيس)	١٩٧٣
الأستاذ كولان (جورج)	

المجر

الأستاذ غولدزيهر (اغناطيوس)	١٩٢١
الأستاذ ماهلر (ادوارد)	
الأستاذ عبد الكريم جرمانوس	١٩٧٩

النمسا

الدكتور اشتولز (كارل)

الهند

الحكيم محمد أجمل خان	
آصف علي أصغر فيضي	١٩٨١

هولاندة

	تاريخ الوفاة
الأستاذ هورغرونج (سنوك)	١٩٣٦
الأستاذ اراندونك (ك ڤان)	
الأستاذ هوتسما (مارتينوس تيودوروس)	١٩٤٣
الأستاذ شخت (يوسف)	١٩٧٠

الولايات المتحدة الاميركية

الدكتور مكدونالد (ب)	١٩٤٣
الأستاذ هرزفلد (ارنست)	١٩٤٨
الأستاذ سارطون (جورج)	١٩٥٦
الدكتور ضودج (بيارد)	١٩٧١
الدكتور فيليب حتي	١٩٧٨

الكتب المهداة

لمكتبة مجمع اللغة العربية بدمشق

خلال الربع الرابع من عام ١٩٨٤

محمد مطيع الحافظ

- **دراسات لأسلوب القرآن الكريم** - تأليف محمد عبد الخالق عضيمة - القسم الثاني (١ - ٤) القسم الثالث (١ - ٤) توزيع جامعة محمد بن سعود الإسلامية - طبع في القاهرة ١٩٨١ م .
- **رباعيات الإمام البخاري** - تأليف د . يوسف الكتاني - الرباط ١٩٨٤ م .
- **الأحكام الشرعية للأعمال الطبية** -تأليف : د . أحمد شرف الدين - الكويت ١٩٨٣ م .
- **تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء** - تأليف المحامي الدكتور صبحي محمصاني - بيروت ١٩٨٤ .
- **كتاب السحر والشعر** - تأليف لسان الدين بن الخطيب - مدريد ١٩٨١ م .
- **دراسات في المثل العربي المقارن** - تأليف عبد الرحمن التكريتي - بغداد ١٩٨٤ م .
- **قائمة مكة للمفردات الشائعة** - جامعة أم القرى ، معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج ، مكة المكرمة .

- **الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها** - تأليف د . رشدي أحمد طعيمة - مكة المكرمة ١٩٨٢ م .

- **المسائل العسكريات** - **لأبي علي الفارسي** - تحقيق إسماعيل أحمد عمايرة - مراجعة د . نهاد الموسى - عمان ١٩٨١ م .

- **تاج العروس من جواهر القاموس** - للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي - الجزء الحادي والعشرون - تحقيق عبد العليم الطحاوي - راجعه مصطفى حجازي ١٩٨٤ م .

- **كتاب فعلت وأفعلت** - تأليف أبي إسحاق الزجّاج إبراهيم بن السري بن سهل - تحقيق وشرح وتعليق ماجد حسن الذهبي - دمشق ١٩٨٤ م .

- **العشرات في غريب اللغة** - لأبي عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد - تحقيق د . يحيى عبد الرؤوف جبر - عمان ١٩٨٤ .

- **العشرات في اللغة** - لأبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي القزاز القيرواني - تحقيق د . يحيى عبد الرؤوف جبر - عمان ١٩٨٤ .

- **فن الكتابة والتعبير** - تأليف محمد علي أبو حمده - عمان ١٩٨١ .

- **تربية الأبناء في الأدب العربي حتى نهاية العصر الأموي** - تأليف د . محمد إبراهيم حوّر أبو ظبي - العين - ١٩٨٠ .

- **فلسطينيات ، ألوان من الحماسة الأدبية المعاصرة** - تأليف د . محمد إبراهيم حوّر - أبو ظبي - العين ١٩٨٢ م .

- **النزعة الإنسانية في الشعر العربي** - تأليف د . محمد إبراهيم حوّر - أبو ظبي - العين ١٩٨٤ م .

- **صفي الدين الحلي - حياته وآثاره وشعره** - تأليف د . محمد إبراهيم حوّر - أبو ظبي - العين ١٩٨٤ م .

- **رثاء الأبناء في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي** - تأليف د . محمد إبراهيم حوَّر - أبو ظبي - العين ١٩٨١ م .
- **التجديد في لغة الشعراء الاحيائيين** - تأليف د . عادل جاسم البياتي - بغداد ١٩٨٤ .
- **تاريخ الأدب العربي** - تأليف د . فرّوخ . الجزء السادس : الأدب في المغرب والأندلس من أوائل القرن السابع إلى أواسط القرن العاشر للهجرة - بيروت ١٩٨٣ م .
- **الشعر الحديث بين النظر والتطبيق** - تأليف د . هاشم ياغي - عمان ١٩٨١ م .
- **مجموعة الخضراء** - شعر طاهر زمخشري - جدة ١٩٨٢ م .
- **حنين بن إسحاق رائد الترجمة في العصر العباسي** - تأليف محمد سعيد الطريحي - النجف ١٩٧٤ م .
- **فضل الكوفة ومسجدها** - تأليف محمد بن جعفر المشهدي الحائري - تحقيق محمد سعيد الطريحي - بيروت .
- **فضل الكوفة وفضل أهلها** - تأليف محمد بن علي بن الحسن الكوفي - تحقيق محمد سعيد الطريحي - بيروت ١٩٨١ م .
- **الحفريات الاسرائيلية حول المسجد الأقصى المبارك ومسجد الصخرة المشرفة** - إعداد روحي الخطيب أمين القدس - عمان ١٩٨١ م .
- **المدارس في بيت المقدس في العصرين الأيوبي والمملوكي - دورها في الحركة الفكرية** - تأليف د . عبد الجليل حسن عبد المهدي - (١ - ٢) - عمان ١٩٨١ .

- **مصادر تاريخ الجزيرة العربية** (١ - ٢) - جامعة الرياض ١٩٧٩ .
- **تاريخ أطباء العيون العرب** - تأليف د . نشأت حمارنة .
- **مفتاح الراحة لأهل الفلاحة** - لمؤلف مجهول - تحقيق د . محمد عيسى صالحية ، د . إحسان صدقي العمد - الكويت ١٩٨٤ .
- **تشكيل العقل الحديث** - تأليف كرين برينتون - ترجمة شوقي جلال - مراجعة صدقي حطاب ، الكويت ١٩٨٤ .
- **اجتماع خبراء في إدارة التغيير والابداع** - خلاصة مداولات ومناقشات الاجتماع - إعداد د . مير غني عبد العال حمور - عمان ١٩٨٤ .
- **دراسات في المجتمع العربي** - تأليف أساتذة بجامعة الامارات العربية المتحدة - مراجعة وتقديم د . جميل سعيد ، العين ١٩٨٣ م .
- **البيولوجيا ومصير الانسان** - د . سعيد محمد الحفار - الكويت ١٩٨٤ .
- **الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية** - الرباط ١٩٨٣ .
- **تخطيط التعليم في جامعة الإمارات العربية المتحدة لغاية عام ٢٠٠٠** - إعداد د . أحمد رفيق قاسم - شارك في إعداد الدراسة أحمد خليل المطوع - الشارقة .
- **مراكز المعلومات في جامعة الخليج العربي** - إعداد مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض ١٩٨٤ م .
- **المسح الشامل لجمهورية الصومال الديمقراطية** - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - بغداد ١٩٨٢ .
- **فهارس المخطوطات العربية في العالم** - تأليف كوركيس عواد - (١ - ٢) منشورات معهد المخطوطات العربية - الكويت ١٩٨٤ .

- **قائمة منشورات دار الكتب الوطنية** - اعداد دار الكتب الوطنية التونسية - تونس ١٩٨٤ .

- **فهرس مخطوطات مكتبة جامعة الإمارات العربية المتحدة** - إعداد إدارة المكتبة - ١٩٨٣ .



فهرس الجزء الأول من المجلد الستين

(المقالات) الصفحة

(التعريف والنقد)

(آراء وأنباء)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی